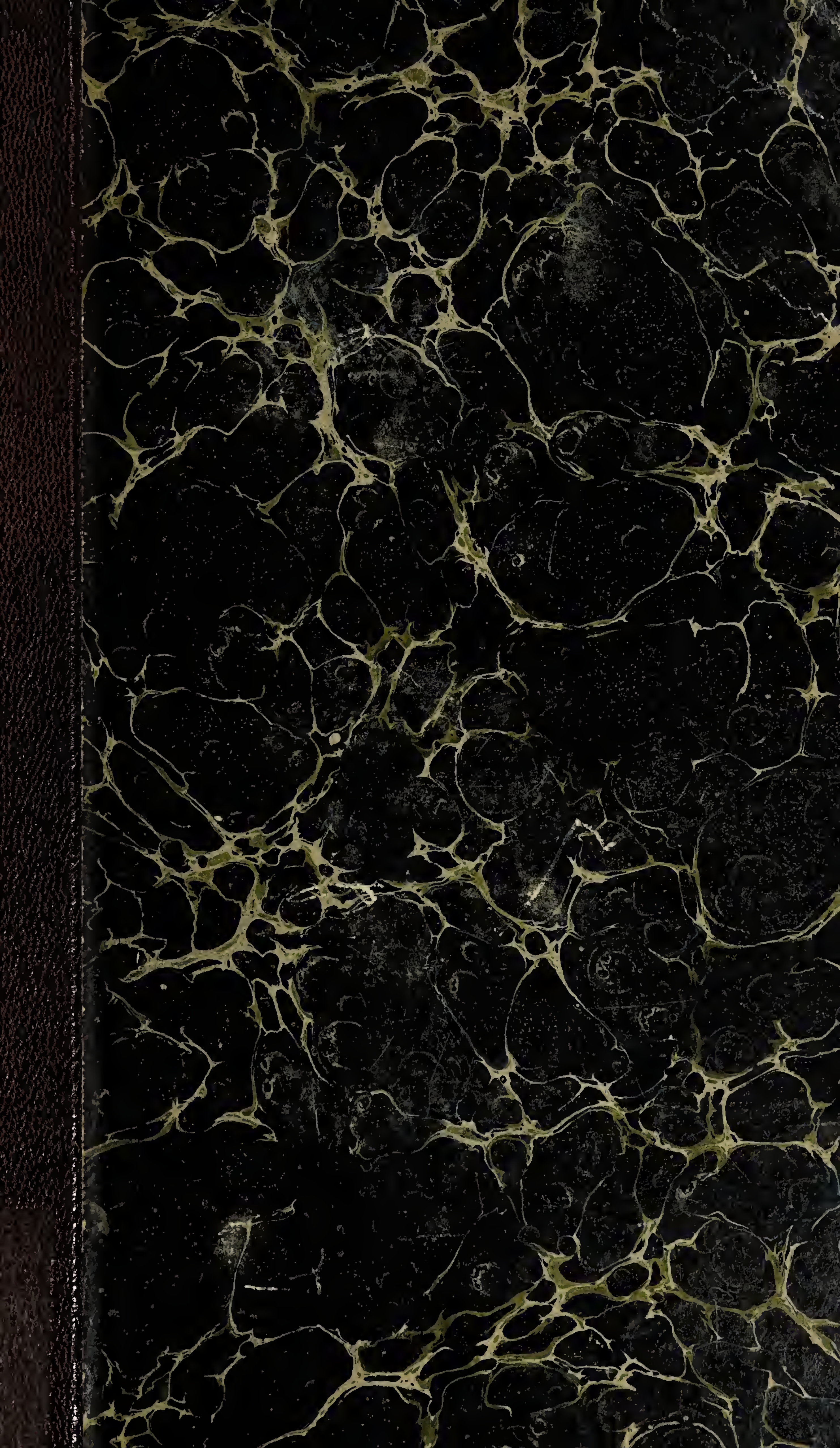
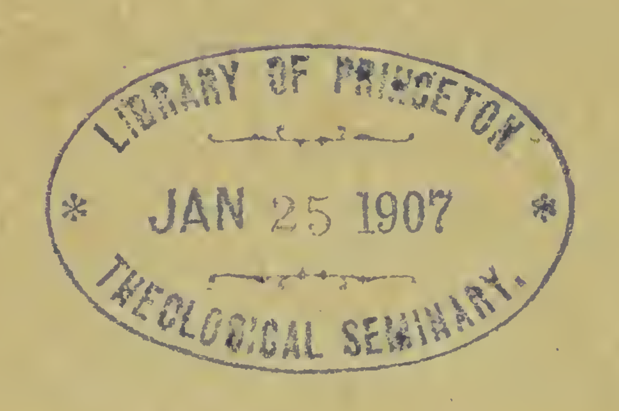



LIBRARY OF PRINCETON
JAN 25 1907
THEOLOGICAL SEMINARY.





VORLESUNGEN

ÜBER DIE CHRISTLICHE

DOGMENGESCHICHTE,

VON

FERDINAND CHRISTIAN BAUR,

WEIL. DOCTOR UND PROFESSOR DER EVANGELISCHEN THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

ERSTER BAND.

ERSTE ABTHEILUNG.

LEIPZIG,

FUES'S VERLAG (L. W. REISLAND).

1865.

VORLESUNGEN

ÜBER DIE CHRISTLICHE

DOGMENGESCHICHTE,

VON

FERDINAND CHRISTIAN BAUR,

WEIL. DOCTOR UND PROFESSOR DER EVANGELISCHEN THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

DAS DOGMA DER ALTEN KIRCHE.

ERSTER ABSCHNITT.

VON DER APOSTOLISCHEN ZEIT BIS ZUR SYNODE IN NICÄA.

HERAUSGEGEBEN

VON

FERD. FR. BAUR,

DR. PHIL., PROFESSOR AM GYMNASIUM ZU TÜBINGEN.

LEIPZIG,

FUES'S VERLAG (L. W. REISLAND).

1865.

Gedruckt bei L. Fr. Fues in Tübingen.

Vorwort des Herausgebers.

Die Herausgabe dieser Vorlesungen wird kaum einer besondern Rechtfertigung bedürfen.

Sie wurden von meinem verewigten Vater in dem Zeitraum 1826—1860 alle zwei Jahre, im Ganzen siebzehnmal, jedesmal während eines Jahres, an hiesiger Hochschule gehalten, und da jedes Biennium die Umarbeitung dieses oder jenes grösseren Abschnitts, sowie zahlreiche und umfangreiche Zusätze und Verbesserungen brachte, so erfuhren sie im Laufe dieser 34 Jahre eine mehrmalige vollständige Neugestaltung, und stehen in der vorliegenden Gestalt auf dem Stande, den die historische Theologie im Jahre 1860, dem Todesjahre des Verfassers, einnahm und im Wesentlichen noch heute einnimmt.

Ist auch des Verfassers Behandlung der Dogmengeschichte im Ganzen und einzelner Dogmen und Dogmencyclen aus den früheren zahlreichen und umfangreichen dogmengeschichtlichen Werken desselben, dem „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ 1847. 1858, der „christlichen Gnosis“ 1835, der „Lehre von der Versöhnung“ 1838, der „Lehre von der Dreieinigkeit“ 1841—1843, so wie aus den das Dogma betreffenden Abschnitten der „Geschichte der christlichen Kirche“ 1860—1863 hin-

reichend bekannt, so liegt doch eine ausführlichere und zugleich das gesammte Gebiet der Dogmengeschichte gleichmässig und übersichtlich behandelnde Bearbeitung dieser Wissenschaft von der Hand des Verfassers noch nirgends vor.

Eine solche wollte er immer ausschliesslich seinen akademischen Vorlesungen über Dogmengeschichte vorbehalten wissen, und diese, eine mit so vielem Aufwand von Fleiss, Geist und Wissen im Laufe so langer Zeit zu Stande gebrachte Arbeit, nunmehr nach dem Hingang des Verfassers nicht der Vergessenheit zu übergeben, habe ich, im Sinne wohl vieler Schüler und Verehrer des Verewigten, um so mehr für meine Pflicht gehalten, als das Erscheinen einer vollständigen, ausführlichern, aus den Quellen selbst geschöpften, und auf der Höhe der neueren Wissenschaft stehenden Bearbeitung der Dogmengeschichte eine schon länger und mehrfach gefühlte Lücke in der theologischen Litteratur der Gegenwart ausfüllen dürfte.

So wird denn wohl auch die vorliegende Darstellung der gesammten Dogmengeschichte, neben der der Kirchengeschichte von demselben Verfasser, ihr besonderes Interesse in Anspruch nehmen dürfen, und sowohl gegenüber dem kurzen und eigentlich nur zu einem Leitfaden für diese Vorlesungen bestimmten Abriss der Dogmengeschichte in dem Lehrbuch des Verfassers, als gegenüber den, in ihren engeren Gebieten mehr in's Detail gehenden, dogmengeschichtlichen Monographien desselben, deren wesentlichen Inhalt sie in sich aufgenommen und theilweise auch bereichert und berichtigt

hat, einen eigenthümlichen und selbstständigen Werth behaupten.

Dem Geschäfte der Redaction und Herausgabe, und namentlich der Richtigkeit der Quellencitate habe ich alle in meinen Kräften stehende und der Sache selbst würdige Sorgfalt gewidmet, und hoffe, Dank der Vollständigkeit der hiesigen K. Universitäts-Bibliothek und der Liberalität ihrer Verwaltung, gerechten Anforderungen Genüge geleistet zu haben.

Das Werk wird drei Bände umfassen, deren erster das Dogma der alten Kirche, in den sechs ersten Jahrhunderten, der zweite das des Mittelalters, der dritte das der neueren Zeit, von der Reformation bis auf die Gegenwart, enthalten wird. Die beiden Abtheilungen des ersten Bandes war ich wegen des verhältnissmässig grösseren Umfangs des ersten Abschnitts der ersten Hauptperiode genöthigt getrennt erscheinen zu lassen, was, wie ich hoffe, bei den zwei folgenden Bänden nicht mehr nöthig sein wird. Die zweite, kleinere Hälfte des ersten Bandes wird der ersten im Drucke unmittelbar folgen.

Tübingen, im Juni 1865.

Der Herausgeber.

Inhalt.

Erste Hauptperiode.

Von der apostolischen Zeit bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts. Das Dogma der alten Kirche.

Erster Abschnitt.

Druckfehler.

Seite 11 Linie 1 v. o. lies ἠθικὸν statt ἐθικόν.
— 183 — 9 v. u. — Vater statt Matter.
— 539 — 6 v. o. — Athenag. statt Athanas.
— 603 — 2 v. u. — dem statt den.

Einleitung.

1. Die Stellung der Dogmengeschichte im Kreise der theologischen Wissenschaften.

Die Bedeutung und Wichtigkeit der Stelle, welche die Dogmengeschichte im Organismus der theologischen Wissenschaften einnimmt, ergibt sich aus ihrem Verhältniss zu der Kirchengeschichte und der Dogmatik, zu welchen beiden sie in der nächsten Beziehung steht. Was das Christenthum seinem Wesen nach ist, kann, da es selbst in die Reihe der geschichtlichen Erscheinungen gehört, nur auf geschichtlichem Wege erkannt werden. Als geschichtliche Erscheinung existirte das Christenthum von Anfang an in der Form der christlichen Kirche. Alles, was sich auf das Christenthum als geschichtliche Erscheinung bezieht, begreift daher die Geschichte der christlichen Kirche in sich, welche nach den verschiedenen Seiten, in welchen das kirchliche Leben sich darstellt, sich in verschiedene Haupttheile spaltet. Einer derselben hat die Lehre, auf welcher die christliche Kirche beruht, in ihrer geschichtlichen Entwicklung, oder das Dogma im weitesten Sinn zum Gegenstand. Die Dogmengeschichte ist somit eigentlich ein Theil der allgemeinen Kirchengeschichte. Wenn man sie aus dem allgemeinen Inhalt der Kirchengeschichte abgesondert und zu einer eigenen für sich bestehenden theologischen Disciplin gemacht hat, so ist diess theils wegen der Wichtigkeit, welche das Dogma in Verglei-

chung mit dem übrigen Inhalt der Kirchengeschichte hat, theils wegen der besondern Schwierigkeiten geschehen, welche mit seiner geschichtlichen Behandlung verbunden sind. Es verhält sich demnach die Dogmengeschichte zur Kirchengeschichte, wie der Theil zum Ganzen, und es ist auch schon hieraus die Bedeutung, die sie der Kirchengeschichte gegenüber hat, zu ersehen. Man kann aber ihr Verhältniss zu ihr auch so auffassen, dass sie aus der untergeordneten Stellung eines Theils zum Ganzen heraustritt, und sich ihr in gleicher Bedeutung zur Seite stellt. Nach der Absonderung des Dogma hat es die Kirchengeschichte in dem ihr eigenthümlich bleibenden Inhalt vorzugsweise mit Erscheinungen zu thun, in welchen die Thätigkeit des kirchlichen Lebens sich ganz nach aussen richtet, und, wie besonders in der Geschichte des Papstthums, das Kirchliche mit dem Politischen sehr eng verflochten ist. Man kann daher die Dogmengeschichte und die Kirchengeschichte so unterscheiden, dass, während die letztere sich auf die äussere Seite des kirchlichen Lebens bezieht, die erstere sich dem Innern zuwendet, und wenn nun so betrachtet beide auf gleicher Stufe mit einander stehen, so erhebt sich sogar die Dogmengeschichte in dem Grade über die Kirchengeschichte, je höher das Innere über das Äussere gestellt werden muss. Alles Äussere hat ja seinen Grund in dem Innern, aus welchem es hervorgeht; durch die Stellung, welche das kirchliche Bewusstsein zum Dogma hat, durch die verschiedenen Gestalten, welche es in seiner Stellung zu demselben annimmt, je nachdem der Geist sich mehr oder weniger frei zu ihm verhält und an ihm zur Freiheit seines Selbstbewusstseins sich hindurcharbeitet, durch diesen innern Entwicklungsprocess, wie ihn die Dogmengeschichte darzustellen hat, wird der Zustand der Kirche überhaupt in ihren verschiedenen Perioden bestimmt. Die Dogmengeschichte ist es daher, welche uns in dieses Innere des kirch-

lichen Lebens hineinsehen lässt, und uns mit dem Gange der geistigen Bewegung bekannt macht, auf welche die äussern Erscheinungen ihrem letzten Grunde nach zurückzuführen sind.

Wie auf diese Weise die Dogmengeschichte als Geschichte in der nächsten Beziehung zu der Kirchengeschichte steht, so steht sie als Geschichte der Dogmen in einer nicht minder nahen Beziehung zur Dogmatik. Die Dogmatik ist das System der den Inhalt des christlichen Glaubens bestimmenden Dogmen, wie es sich als Resultat der ganzen vorangegangenen geschichtlichen Entwicklung des Dogma ergibt. Die Dogmatik ist so selbst nur das Resultat der Dogmengeschichte, oder der Punkt, bei welchem die dogmengeschichtliche Bewegung im Bewusstsein der Zeit stehen bleibt und sich fixirt, um, was sich als die Spitze der Entwicklung aus der Vergangenheit herausgestellt hat, als stehende Wahrheit für die Gegenwart festzuhalten, aber für eine Gegenwart, welche selbst auch wieder zur Vergangenheit wird, und es nicht hindern kann, dass auch das Stehende von dem fort und fort gehenden Fluss der Geschichte verschlungen wird, in welchem jedes Resultat nur dazu da ist, um selbst wieder ein Moment einer neu beginnenden Entwicklungsreihe zu werden. Es erhellt hieraus unmittelbar, welche Wichtigkeit die Dogmengeschichte für die Dogmatik hat. Ist die Dogmengeschichte in ihrem Anfangspunkt nur ein Theil der Kirchengeschichte, so ist dagegen in ihrem Endpunkt die Dogmatik selbst nur ein Theil von ihr, welcher von dem Ganzen, zu welchem er gehört, sich nur dadurch unterscheidet, dass die Bewegung, welche das Element der Dogmengeschichte ist, in ihm für das subjective Bewusstsein einen Stillstand zu machen scheint, wie wenn alles Vorangegangene nur dazu seinen Verlauf gehabt hätte, um gerade in dieses Resultat auszulaufen. Die Dogmatik kann sich, um ihren Standpunkt zu nehmen, nur in die

Bewegung der Dogmengeschichte hineinstellen, aber sie stellt sich in sie mit dem Bestreben hinein, die fort und fort verfliessende Bewegung so viel möglich zum Stehen zu bringen, oder zum klaren Bewusstsein darüber zu kommen, was in dem Beweglichen das Beharrliche, in den so wandelbaren Formen des wechselnden Zeitbewusstseins der immanente substanzielle Inhalt des wahrhaft christlichen Bewusstseins ist. Je besser es ihr gelingt, sich in diesem Sinne der Dogmengeschichte gegenüber zu fixiren, desto besser entspricht sie ihrer Aufgabe, je mehr sie sich aber selbst nur von dem nie ruhenden Fluss der Bewegung der Dogmengeschichte mit fortreissen lässt, desto mehr geht sie selbst, wie es nicht anders sein kann, in ihm unter. Zum Belege dafür darf man nur an so viele Bearbeitungen der Dogmatik erinnern, welche, indem sie ihrer ganzen Anlage nach darauf ausgehen, die verschiedenen dogmatischen Meinungen und Behauptungen in grösserem oder geringerem Umfang aufzuführen und zusammenzustellen und etwa mit einem vergleichenden Urtheil zu begleiten, von einer dogmengeschichtlichen Darstellung sich nicht wesentlich unterscheiden. Je weniger sich eine Darstellung der Dogmatik blos damit begnügt, historisch zu verfahren, oder wohl gar, wie freilich oft genug geschieht, ein blosses Aggregat historischer Materialien zusammenzutragen, je besser sie es versteht, das, was in dem dogmatischen Bewusstsein der Zeit eine gewisse Consistenz erhalten hat, auf seinen bestimmten Begriff und Ausdruck zu bringen, desto mehr behauptet sie ihren eigenthümlichen, von einer blos dogmengeschichtlichen Behandlung sie unterscheidenden Charakter. Man vergleiche in dieser Hinsicht nur die auch hierin, durch die Ausscheidung alles unnöthigen dogmengeschichtlichen Stoffs auf musterhafte Weise sich auszeichnende Schleiermacher'sche Dogmatik mit einem Lehrbuch der Dogmatik wie z. B. das von Hase ist. Was Schleiermacher zunächst in einer

etwas andern Beziehung sagt [1]), findet auch hier seine Anwendung: es werde wohl jeder zugeben, dass ein Gebäude, wenn auch noch so zusammenhängend, von lauter ganz eigenthümlichen Meinungen und Ansichten, welche, wenn auch wirklich christlich, an die Ausdrücke, welche in den kirchlichen Mittheilungen der Frömmigkeit gebraucht werden, gar nicht anknüpften, immer nur für ein Privatbekenntniss, nicht für eine dogmatische Darstellung würde gehalten werden können, mithin werde man auch im Allgemeinen sagen können, je weniger öffentlich Angenommenes in einer solchen Darstellung sei, um so weniger entspreche sie dem Begriff einer Dogmatik. Es liegt hierin auch der Unterschied zwischen der Dogmatik und der Dogmengeschichte. Das öffentlich Angenommene, das die Grundlage jeder dogmatischen Darstellung ist, ist das in das gemeinsame Bewusstsein einer Zeit so Übergegangene, dass es in ihm eine periodische Geltung erhalten hat, und für die Gegenwart feststeht.

Während demnach die Dogmengeschichte es ruhig geschehen lassen kann, ja eben hierin ihr eigentliches Element hat, dass alles, was zu ihrem Inhalt gehört, in steter Bewegung dahingeht, und gleichsam Woge an Woge sich drängt, hat die Dogmatik das entgegengesetzte Interesse, das dem steten Fluss der Geschichte Enthobene gleichsam an das Ufer des festen Landes zu bringen, um es hier gegen das stets veränderliche Element zu sichern. Die höchste Aufgabe der Dogmatik kann doch nur diese sein, was sich einmal für die religiöse und wissenschaftliche Überzeugung als das Wahre und Geltende herausgestellt hat, so viel möglich festzustellen, und alles aufzubieten, wodurch es gegen die Angriffe der Gegner sich so lange als möglich behaupten kann. Ohne das Bewusstsein, dass es in dem stets Veränderlichen und Beweg-

1) Der christliche Glaube. Zweite Ausgabe. I. S. 127.

lichen auch etwas festes und bleibendes gibt, würde die Dogmatik gar nicht auf ihrem eigenen Boden stehen können. Wie nun freilich auch der Dogmengeschichte dieses Bewusstsein nicht ganz fehlen darf, so zeigt sich dagegen die überwiegende Abhängigkeit der Dogmatik von der Dogmengeschichte in der Anerkennung, die sich jener immer wieder aufdringen muss, dass alles Stehende und Bleibende doch nur periodisch ist, und was für die Gegenwart eine noch so feste Consistenz zu haben scheint, doch früher oder später dem allgemeinen Fluss der Geschichte, gegen welchen es für den Augenblick Stand zu halten scheint, wieder anheimfallen muss. Am offensten hat das der Dogmatik inwohnende Bewusstsein, gegen einen Strom anzukämpfen, dessen Andrang sie bei allem Streben, seinen Lauf aufzuhalten, doch nicht für die Dauer zu widerstehen im Stande ist, gerade derjenige der neuern Dogmatiker ausgesprochen, welcher von seinem dogmatischen System den fremdartigen Stoff der Dogmengeschichte am meisten fern gehalten und den Charakter einer dogmatischen Darstellung am reinsten bewahrt hat. Schleiermacher hat dieses Verhältniss der Dogmatik zur Dogmengeschichte schon in seine Bestimmung des Begriffs der Dogmatik aufgenommen, wenn er die dogmatische Theologie als die Wissenschaft definirt [1]) von dem Zusammenhang der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre, und hiezu weiter bemerkt: dass jede dogmatische Darstellung sich nur auf die Lehre, die zu einer gewissen Zeit vorhanden ist, beschränke, werde zwar selten ausdrücklich zugestanden, scheine sich aber doch von selbst zu verstehen, und die grosse Menge aufeinander folgender dogmatischer Darstellungen grösstentheils nur hieraus erklärt werden zu können. Es sei wohl offenbar, dass die Lehrbücher aus dem

1) Ebd. S. 125 f.

siebzehnten Jahrhundert jetzt nicht mehr demselben Zweck dienen können als damals, sondern dass vieles nur noch der geschichtlichen Darstellung angehöre, und dass nur andere dogmatische Darstellungen jetzt denselben kirchlichen Werth haben können, den diese damals hatten, und ebenso werde eine solche Zeit kommen für die gegenwärtigen, nur dass allerdings grössere Veränderungen in der Lehre nur von allgemeineren Entwicklungsknoten ausgehen, die beständig vor sich gehenden Veränderungen aber so wenig austragen, dass sie sich erst nach geraumer Zeit bemerklich machen. Das ist das fort und fort sich erfüllende Schicksal der Dogmatik, dass sie immer wieder der Dogmengeschichte anheimfällt, und die Dogmengeschichte zeigt sich demnach hierin in ihrer übergreifenden, die Dogmatik beherrschenden Macht. Aber auch schon darin erscheint die Dogmatik in einem Abhängigkeitsverhältniss zur Dogmengeschichte, dass sie sich über das, was ihr substanzieller Inhalt sein soll, über das öffentlich Angenommene, im Gesammtbewusstsein der Zeit Fixirte nur vom Standpunkt der Dogmengeschichte aus orientiren kann, und oft weit genug in die Geschichte zurückgreifen muss, um auf einen festeren Punkt zu kommen. Das ganze Bewusstsein der Dogmatik ruht auf dem Grunde der Dogmengeschichte; nur wer dem ganzen Entwicklungsgange des Dogmas gefolgt ist, und die Momente des innern Processes seiner Bewegung richtig aufgefasst hat, kann einen festen Standpunkt in der Gegenwart nehmen, um was auch nur periodisch von allgemeinerer Geltung sein soll, und den Grundcharakter eines Zeitbewusstseins bestimmt, von dem rasch Vorübergehenden und bedeutungslos Verschwindenden zu unterscheiden.

Es ist hiedurch das Verhältniss der Dogmengeschichte zur Kirchengeschichte und Dogmatik bestimmt und ebendamit im Allgemeinen die Stelle bezeichnet, welche sie in dem

ganzen Zusammenhang der theologischen Wissenschaften einnimmt.

2. Das Object der Dogmengeschichte.

Das Object der Dogmengeschichte sind die Dogmen, von welchen sie wie die Dogmatik ihren Namen hat. Es fragt sich daher, was unter Dogmen zu verstehen ist, und welche Bedeutung das Wort δόγμα im christlichen Sprachgebrauch erhalten hat. Ursprünglich und etymologisch soviel als Beschluss, Verordnung, Gebot, wurde es schon bei den Griechen und Römern vorzüglich von den Meinungen und Lehrsätzen der Philosophen gebraucht, wie Cicero quaest. acad. II, 9 sagt: *Sapientia neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quae philosophi vocant dogmata, quorum nullum sine scelere prodi poterit. Quum enim decretum proditur, lex veri rectique proditur.* Schon diese letztere Bemerkung zeigt, was hier überhaupt in das Auge zu fassen ist, dass schon bei den Alten mit dem Worte δόγμα besonders der Begriff verbunden war, unter Dogmen solche Bestimmungen zu verstehen, welche als etwas schlechthin Gegebenes unbedingte allgemeine Anerkennung forderten. In diesem Sinne findet sich das Wort δόγμα besonders im Sprachgebrauch der Stoiker. So sagt M. Aurelius Antoninus πρὸς ἑαυτ. 2, 3. zum Schlusse des Gesagten: ταῦτά σοι ἀρκείτω, ἀεὶ δόγματα ἔστω, Seneca Ep. 95: *Decreta* (welche, wie Seneca zuvor gleichfalls bemerkt, mit den δόγματα der Griechen gleichbedeutend sind) *sunt, quae muniant, quae securitatem nostram, tranquillitatemque tueantur, quae totam vitam totamque rerum naturam simul contineant* (in practischem Sinne τὰ εἰς βίον ἀναγκαῖα δόγματα, bei Marc Aurel 1, 9. 8, 1). *Hoc interest inter decreta philosophiae et praecepta, quod inter elementa et membra: haec ex illis dependent, illa et horum causae sunt et omnium.* Es liegt also in δόγμα der Begriff des Wesentlichen und Noth-

wendigen, des Fundamentalen und Principiellen, das als solches schlechthin anzuerkennen ist und absolute Geltung hat. Diese Bedeutung hat das Wort, wenn auch das, was eine solche Geltung für sich in Anspruch nimmt, an sich nur etwas Willkürliches und Subjectives ist, und nur als solches erscheinen kann. Im neuen Testament kommt das Wort δόγμα in einigen Stellen theils in politischem, theils in religiösem Sinne vor. Politisch steht es Luc. 2, 1. von dem Censusgebot des Kaisers August, wie auch Apg. 17, 7 von den δόγματα Καίσαρος die Rede ist. Politische Verordnungen sind auch als solche anzusehen, welche schlechthin gelten und befolgt werden müssen. Damit hängt die religiöse Bedeutung des Worts im neuen Testament zusammen: Eph. 2, 15. Christus hat aufgehoben τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι, Col. 2, 14. ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασι, er hat ausgelöscht die in Dogmen, Satzungen, Geboten bestehende Handschrift. Vgl. V. 20. εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε. Warum lasset ihr euch als solche, die in der Welt leben, durch Satzungen beherrschen? Die Gebote des mosaischen Gesetzes werden Dogmen genannt, nicht sowohl als willkürliche, positive, sondern als absolut gebietende, einen schlechthinigen Gehorsam verlangende. Der νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν ist das mosaische Gesetz als bestehend aus Vorschriften, die absolute Geltung ansprechen, und daher auch unbedingt beobachtet werden sollen. In ähnlichem Sinn werden die Verordnungen des apostolischen Beschlusses in Betreff der Heidenchristen Apg. 16, 4 δόγματα genannt, nicht als *placita ab ecclesia sancita,* wie man sie nehmen wollte, auch nicht als willkürliche, rein äusserliche Gebote, was hier einen ganz unpassenden Sinn hätte, sondern als solche, welche festsetzten, was einmal für immer gelten sollte.

Was nun den uns näher angehenden kirchlichen Sprach-

gebrauch betrifft, so verstanden Kirchenlehrer, wie Chrysostomus, Theodoret, in den genannten Stellen Eph. 2, 15., Col. 2, 14 unter den δόγματα die Lehren des Christenthums im Gegensatz gegen das mosaische Gesetz. So kommt der Ausdruck δόγματα auch schon in den Briefen des Ignatius vor: Ep. ad Magn. c. 13: τὰ δόγματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων. In demselben Sinne nennen sonst die ältern Kirchenlehrer die christliche Lehre überhaupt τὸ δόγμα, τὸ θεῖον δόγμα [1]). Es kann auch in diesem Sinne in δόγμα und dem Pluralis δόγματα, sofern damit die Lehre des christlichen Glaubens bezeichnet wird, nur der Begriff des schlechthin Anzuerkennenden, unbedingt Geltenden liegen. Das Christenthum ist τὸ δόγμα, sofern es als göttliche Offenbarung die absolut geltende Wahrheit zu seinem Inhalt hat. Auch der Unterschied des Dogmatischen und Ethischen tritt schon an dem Worte δόγμα hervor. Nach Cyrill von Jerus. Catech. 4, 2 besteht das Charakteristische der Religiosität aus dem Doppelten, aus frommen Glaubenslehren und guten Handlungen (ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκεν, δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν). Nach Chrysostomus Hom. 27 über Joh. 3 verlangt ὁ χριστιανισμὸς μετὰ τῆς τῶν δογμάτων ὀρθότητος καὶ πολιτείαν ὑγιαίνουσαν. Hier steht jedoch nicht der Glaubenslehre die Sittenlehre, sondern nur dem Glauben das Handeln entgegen. Anders ist es jedoch schon, wenn Gregor von Nyssa Ep. 6. [2]) von Christus sagt, dass er διαιρῶν εἰς δύο τὴν τῶν χριστιανῶν πολιτείαν, εἴς τε τὸ ἠθικὸν μέρος, καὶ τὴν τῶν δογμάτων ἀκρίβειαν, τὸ μὲν σωτήριον δόγμα ἐν τῇ βαπτίσματος παραδόσει (Matth. 28, 18 f., wo sowohl von einem μαθητεύειν als einem τηρεῖν τὰς ἐντολὰς die Rede ist) κατησφαλίσατο, τὸν δὲ βίον ἡμῶν διὰ τῆς τηρήσεως τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ κατορθοῦσθαι κε-

---

1) Origenes c. Cels. 3, 39. Eusebius H. eccl. 7, 30.

2) Gallandii Biblioth. Patr. T. VI. p. 631.

λεύει. Das ἐθικὸν μέρος ist zum Unterschied von den δόγματα überhaupt die ethische Seite des christlichen Lebens, es ist hier aber nicht blos das sittliche Handeln gemeint, da den δόγματα die ἐντολαὶ Jesu als Gegenstand der τήρησις gegenüberstehen. Bei Sokrates Hist. Eccl. 2, 44., wo von einem Bischof gesagt wird: περὶ δόγματος διαλέγεσθαι ὑπερετίθετο, μόνην δὲ τὴν ἠθικὴν διδασκαλίαν τοῖς ἀκροαταῖς προσήκειν, wird sogar dem διαλέγεσθαι περὶ δόγματος, der Erörterung der Glaubenslehre die ἠθικὴ διδασκαλία, die Sittenlehre entgegengesetzt, nur ist dabei an keine wissenschaftliche Trennung der Glaubens- und Sittenlehre zu denken, sondern die διδασκαλία ἠθικὴ ist nicht sowohl die eigentliche Sittenlehre als vielmehr eine Anweisung für das praktische Leben. Bemerkenswerth ist noch der eigene Gegensatz, welchen Basilius De spir. s. c. 27 zwischen δόγμα und κήρυγμα macht: ἄλλο δόγμα, καὶ ἄλλο κήρυγμα, τὸ μὲν γὰρ σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται, σιωπῆς δὲ εἶδος καὶ ἡ ἀσάφεια, ᾗ κέχρηκεν ἡ γραφή. Δόγμα und κήρυγμα werden wie Inneres und Äusseres, wie Esoterisches und Exoterisches unterschieden. Κήρυγμα ist die öffentlich ausgesprochene Lehre, δόγμα der an sich seiende, noch in seinem stillen Grunde ruhende Inhalt der Lehre, der erst ausgesprochen werden muss, aber an sich gilt, auch ohne dass er in bestimmten Sätzen ausgesprochen ist, der immanente Inhalt des christlichen Bewusstseins. Diese Unterscheidung zwischen δόγμα und κήρυγμα hat jedoch sonst keine weitere Bedeutung, vielmehr verband man mit dem Worte δόγμα immer den Begriff einer öffentlich aufgestellten und anerkannten Lehre.

Auf der Grundlage dieses kirchlichen Sprachgebrauchs sind demnach unter Dogmen die Lehren des christlichen Glaubens zu verstehen, sofern sie die absolute christliche Wahrheit enthalten. Da nun aber, was als absolute Wahrheit gelten soll, so genau als möglich bestimmt sein muss, so ge-

hört auch diess zum Begriff des Dogma. Dogmen sind die Lehren des christlichen Glaubens, sofern sie in Sätzen bestehen, in welchen sie soviel möglich ihre bestimmte kirchliche Lehrform erhalten haben, wie man z. B. von einem Dogma der Trinität nicht reden kann, ohne sich sogleich auch eine bestimmte Form dieser Lehre zu denken. Ist das Dogma die christliche Lehre überhaupt, so sind Dogmen die nähern Bestimmungen desselben, der in seinem ganzen Umfang explicirte Inhalt des Dogma. Wenn man daher nicht blos von einer Geschichte des christlichen Dogma, sondern von einer christlichen Dogmengeschichte spricht, so muss dabei vorausgesetzt werden, dass das Object derselben die Lehren des christlichen Glaubens in der Weise sind, wie sie in ihrer allmäligen Entwicklung ihren Inhalt aus sich herausgestellt haben, und soviel möglich auf ihren bestimmten Begriff und Ausdruck gebracht worden sind. Der Dogmenhistoriker kann sich nur auf den Standpunkt des neuesten dogmatischen Bewusstseins stellen. Seine Aufgabe ist, dem christlichen Dogma von seinen ersten Ursprüngen an durch alle Perioden und Momente seiner Entwicklung hindurch bis zu dem neuesten Punkt derselben zu folgen. Woher kann er aber den bestimmten Begriff des Objects, dessen geschichtliche Bewegung die Aufgabe ist, mit welcher er sich beschäftigen sollte, anders haben, als aus dem Bewusstsein der Gegenwart? Der Historiker kann ja immer nur aus der Gegenwart in die Vergangenheit zurückgehen; seine ganze Aufgabe ist, denselben Weg, welchen die Sache zu ihm durchlaufen hat, rückwärts zu durchlaufen, um die Bewegung, welche die Sache nur objectiv vollendet hat, nun auch mit dem Bewusstsein derselben zu vollenden. Um die Sache in ihrem Anfang und Verlauf zum Gegenstand der geschichtlichen Betrachtung zu machen, kann er sie immer nur auf dem Punkt auffassen, auf welchem sie in ihrer geschichtlichen Entwicklung in das

Bewusstsein der Gegenwart hereingetreten ist. Hierin liegt der innere wesentliche Zusammenhang der Dogmengeschichte mit der Dogmatik. Nur wenn der Dogmenhistoriker das ganze System der Dogmen, wie es in dem dogmatischen Bewusstsein der Gegenwart seinem ganzen Inhalt nach sich explicirt hat, vor sich hat, kann er der Bewegung des Dogma von seinem Anfang an so folgen, dass er sich in die Bewegung der Sache selbst versetzt, um ihr von Moment zu Moment nachzugehen, und schon in den ersten Anfängen die Elemente der ganzen nachfolgenden Entwicklung, in welcher alles Vorangehende nur die nothwendige Voraussetzung des Nachfolgenden sein kann, zu erkennen. Nur wenn man weiss, was die Sache ihrem Wesen nach ist, was sie in sich begreift, weiss man auch, was man in der Geschichte zu suchen hat, um alles, was zur Sache selbst gehört, zusammenzufassen, und nichts zu übersehen, was ein Moment ihrer Entwicklung ist.

Je mehr der Dogmenhistoriker den ganzen Inhalt des dogmatischen Zeitbewusstseins in sich aufgenommen hat, je mehr sein eigenes Bewusstsein von ihm erfüllt ist, desto fähiger wird er sein, den ganzen Reichthum, welchen die geschichtliche Entwicklung objectiv in sich enthält, für das subjective Bewusstsein aufzufassen und herauszustellen. Kann demnach der Dogmenhistoriker nur von dem dogmatischen Bewusstsein der Gegenwart aus an den Anfang der Bewegung sich stellen, deren Verlauf den Inhalt der Dogmengeschichte ausmacht, so kann ebendesswegen nur das Dogma in seinem ganzen Umfang und Inhalt, wie es durch alle Zeiten hindurchgeht, und mit allem, worin es seinen Inhalt aus sich heraus explicirt hat, Object der Dogmengeschichte sein. Wie die Geschichte selbst in ihrem objectiven Gang eine nie ruhende Bewegung ist, so kann auch die geschichtliche Betrachtung und Darstellung auf keinem Punkte stehen bleiben, ehe sie das letzte Moment der Entwicklung in der Gegenwart er-

reicht hat. Jeder frühere Punkt, welchen sie fixiren wollte, um auf ihm das Ganze abzuschliessen, wäre nur ein willkürlich gemachter Stillstand, welcher in der Natur der Sache selbst nicht begründet wäre. Es ist daher schon das Object der Dogmengeschichte nicht richtig bestimmt, wenn Engelhardt in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1839, bei dem Jahr 1580 stehen bleibt, und seiner dritten Periode vom Jahre 1517 bis zum Jahre 1580 nur die Aufgabe gibt, die dogmenbildende Thätigkeit der Reformatoren und die Vorbereitungen zum Abschluss der Lehrsysteme der drei getrennten abendländischen Kirchen zu behandeln und von diesem Abschluss selbst Nachricht zu geben, d. h. darzulegen, welche Gestalt die einzelnen Dogmen in den symbolischen Schriften der lutherischen, der katholischen und der reformirten Kirche erhalten haben. Wenn auch in dem genannten Zeitpunkt die symbolischen Lehrsysteme sich abgeschlossen haben, so ist doch dieser Abschluss nicht der Abschluss der Dogmengeschichte selbst. Die symbolischen Systeme selbst können, sofern sie als etwas Abgeschlossenes anzusehen sind, nur das Bewusstsein ihrer Zeit aussprechen, sie selbst haben wieder ihre eigene Geschichte, die dogmatische Bewegung ist auch über sie wieder hinausgeschritten, und es sind durch diese fortgehende Bewegung neue Formen des dogmatischen Bewusstseins entstanden, welche für die Dogmengeschichte nicht minder wichtig sind, als die frühern. Auch sie sind ja ein Inhalt, welchen das Dogma aus sich heraus entwickelt hat. Es würde demnach das Object der Dogmengeschichte nicht in dem Umfang genommen, welchen es der Natur der Sache nach hat, wenn man es auf jene Lehrsysteme beschränken wollte. Sie sind selbst nur ein Punkt der dogmatischen Entwicklung, von welchem aus das dogmatische Bewusstsein sich weiter fortentwickelt hat. Dasselbe gilt von jedem andern Punkte, welchen man auf ähnliche Weise für die Dogmen-

geschichte im Ganzen fixiren wollte, und es ist daraus nur immer wieder zu sehen, wie sehr es gegen die Natur der Sache wäre, Bestimmungen, welche das Dogma im Zusammenhang seiner geschichtlichen Entwicklung erhält, nicht als ein Object der Dogmengeschichte betrachten zu wollen. Ist das Dogma seinem ganzen Umfang und Inhalt nach das Object der Dogmengeschichte, so kann der Endpunkt derselben nur da liegen, wo sie im dogmatischen Bewusstsein der Gegenwart sich selbst fixirt, und den ganzen Reichthum ihres Inhalts entwickelt hat. Die Dogmengeschichte soll ja schon darum, weil sie die Geschichte der Dogmen ist, das Dogma nicht blos in seiner noch unbestimmten Einheit, sondern nach dem Unterschied seiner einzelnen Theile, mit allen Bestimmungen, durch welche es erst seinen bestimmten Inhalt erhalten hat, zum Gegenstand der Darstellung machen. Sie würde sich daher ihres Objects nicht vollständig bemächtigen, wenn sie nicht dem ganzen zeitlichen Verlauf des Dogma solange folgte, als es durch neue Bestimmungen sich fortentwickelt hat.

Wie so das Object der Dogmengeschichte in Ansehung des Endpunkts, bis zu welchem sie fortzugehen hat, von selbst bestimmt ist, so verhält es sich auch mit dem Anfang. Der Anfang der Dogmengeschichte kann nur der Anfang der Bewegung des Dogma selbst sein. Die Frage ist nur, wo der Anfang dieser Bewegung ist. Liegt er schon im neuen Testament oder erst da, wo das neue Testament aufhört? Es gibt hierüber zwei verschiedene Ansichten. Nach der einen soll die Dogmengeschichte einen Anfang zu ihrer Voraussetzung haben, welcher über die Bewegung der Geschichte und die zeitliche Veränderlichkeit der Dogmen hinausliegt. Ist die Dogmengeschichte die Bewegung des Dogma, so muss doch, wie es ja kein Werden ohne ein Sein gibt, dem stets Beweglichen und Veränderlichen ein an sich Seiendes zu Grunde liegen, das als die substanzielle mit sich selbst identische

Wahrheit unberührt von allem bleibt, was die Geschichte in dem fort und fort verlaufenden Strom wechselnder menschlicher Meinungen aus sich hervorbringt. In diesem Sinne wollte man die Lehre Jesu und der Apostel von dem eigentlichen Inhalt der Dogmengeschichte unterscheiden und den Anfang erst an das Ende des apostolischen Zeitalters setzen, so dass das Object der Dogmengeschichte nur die Veränderungen wären, die an und mit der Lehre Jesu und der Apostel erfolgten, und beide, das Object der Dogmengeschichte und das, was es zu seiner Voraussetzung hat, die Lehre Jesu und der Apostel sich zu einander verhielten wie das Veränderliche und das an sich Unveränderliche. Diess ist es, was Ziegler meint, wenn er in der Abhandlung über den Begriff und die Behandlungsart der Dogmengeschichte in Gabler's neuem theologischem Journal 1798 S. 337 sagt: man wolle in der Dogmengeschichte nicht wissen, was Jesus und die Apostel gelehrt haben, da die Untersuchung hievon ganz andern theologischen Wissenschaften gehöre, der Exegese und Dogmatik, sondern man wolle blos wissen, was für Lehren die Kirche in dem Religionsvortrag Jesu und der Apostel gefunden, daraus aufgenommen, für wichtig gehalten und verändert habe. Die Dogmengeschichte könne also nur erst da anfangen, wo die Kirche sich selbst überlassen blieb, nachdem die authentischen Interpreten der christlichen Lehren, die Apostel, vom Schauplatz der Welt abgetreten waren, d. h. am Ende des ersten Jahrhunderts. Hier habe man die erste Veränderung der christlichen Glaubenslehren zu suchen, und diese erste Veränderung nach dem Ableben der Apostel sei zugleich ihr kirchlicher Ursprung. Dagegen behauptet Münscher, Handbuch der Dogmengeschichte Th. 1, S. 7: was Jesus, was seine Apostel lehrten, sei ebenfalls eine historische Frage, und in einer Geschichte der christlichen Lehre bleibe immer eine Lücke, wenn die Lehre des Stifters ganz mit Still-

schweigen übergangen werde, und diese Lücke werde um so merklicher, je häufiger die spätern Christen zur Bestätigung ihrer Meinungen auf die Aussprüche Jesu und der Apostel sich beriefen. Aus diesem Grunde hat Münscher in der ersten Periode der Geschichte eines jeden Dogma einen kurzen Abriss der Lehre Jesu und der Apostel vorangeschickt. Hierin hat unstreitig Münscher Recht, die Lehre Jesu und der Apostel kann, da an ihr die ganze Geschichte des Dogma hängt, von dem Inhalt der Dogmengeschichte nicht ausgeschlossen werden; aber die weitere Frage ist, ob die Lehre Jesu und der Apostel in der Dogmengeschichte so voranzustellen ist, dass wir in ihr das Unveränderliche haben zu dem Veränderlichen des Dogma in der Dogmengeschichte. Diess ist die Ansicht Engelhardts, wenn er am Schlusse seiner Dogmengeschichte S. 378 zwar nicht erwarten will, „dass alle Meinungen und Ansichten der Menschen sich vereinigen, oder dass der Zweifel sein unruhiges Fragen, der Fürwitz seine Anmassung und der Hochmuth seine dünkelvolle Befangenheit aufgebe, auch nicht, dass in gleicher Weise ernst und redlich gesinnte Denker in allen Resultaten ihres Denkens sich über alle Punkte des Weges nach dem Ziele vereinigen, das ihnen gesetzt ist, wohl aber, dass alle darin übereinkommen, dass in einer Wissenschaft, welche die Seligkeit des Menschen zu ihrem Ziele hat, ein Gegebenes, und zwar ein von der Quelle der Wahrheit selbst Gegebenes der einzige Punkt der Vereinigung sein kann, und dass dieses Gegebene in dem Worte der Schrift und in diesem allein niedergelegt ist.“ Die Auslegung dieses Worts werde den in allen Punkten an sich klaren Sinn desselben in allen Einzelnheiten und nach allen Seiten immer klarer und deutlicher darlegen, die Kritik werde seine äussere Glaubwürdigkeit mit immer grösserer und überzeugenderer Kraft entwickeln, die Geschichte werde immer umfassender nachweisen, wie aus diesem Worte die ganze neuere

Zeit auch in Staat, Wissenschaft und Kunst hervorgegangen, und wie sie ohne dasselbe auch nicht zu denken wäre, und so werde die Philosophie ihre unversiegbare Quelle in diesem Worte finden, seine tiefen Gedanken zu ergründen, ihrem Ursprung nachzuforschen, und ihre nothwendige Verbindung zu suchen haben. Man kann diess in gewissem Sinne zugeben und das biblische Wort als das Substanzielle betrachten, das dem ganzen Inhalt des Dogma zu Grunde liegt, so dass demnach das Wort der Schrift, nur richtig erklärt, als das Unveränderliche zu dem Veränderlichen des Dogma sich verhielte. Dass es aber möglich ist, auf dem Wege der Exegese alle Differenzen in Hinsicht des Schriftinhalts abzuschneiden, muss mit Recht bezweifelt werden.

Es kommt hier darauf an, welche Ansicht man von der in den Schriften des neuen Testaments enthaltenen Lehre Jesu und der Apostel hat. Betrachtet man die Lehre Jesu und der Apostel so sehr als Ein Ganzes, dass alles zusammen eine und dieselbe Einheit bildet, und sich nirgends ein wesentlicher Unterschied zu erkennen gibt, so wäre es höchst überflüssig, auf einem Punkte, auf welchem sich noch keine geschichtliche Bewegung zeigt, so lange zu verweilen, als eine Darstellung der gesammten Lehre Jesu und der Apostel erfordert. Die Dogmengeschichte wäre vollkommen berechtigt, die Lehre Jesu und der Apostel, wenn sie ein Ganzes in diesem Sinne ist, schlechthin vorauszusetzen als das an sich Unveränderliche, das erst auf dem Boden der rein menschlichen Geschichte in eine Reihe von Veränderungen übergegangen ist. Anders aber verhält es sich, wenn man von den Schriften des neuen Testaments die Ansicht hat, dass sich in ihnen selbst schon verschiedene Auffassungen der ursprünglichen Lehre Jesu, verschiedene Richtungen und Lehrtypen unterscheiden lassen. Dann ist von selbst klar, dass sich schon im neuen Testament die Anfänge derselben Bewegung

erkennen lassen, welche sodann in der Dogmengeschichte ihren weitern Verlauf genommen haben. Man kann daher den Inhalt des neuen Testaments nicht blos zur Voraussetzung der Dogmengeschichte machen, er ist selbst schon der Anfang der geschichtlichen Bewegung. Es lassen sich schon hier dieselben Differenzen nachweisen, die sich in der Folge in immer grösserem Umfang entwickelt haben. Da aber dieser Anfang der geschichtlichen Bewegung ebendadurch für sich abgegrenzt ist, dass seine Sphäre die Schriften des neuen Testaments sind, so ist er als ein selbstständiges Ganzes von der eigentlichen Dogmengeschichte abgesondert worden. Es ist diess das Verhältniss der neutestamentlichen Theologie und der Dogmengeschichte. Die neutestamentliche Theologie ist die wesentliche Voraussetzung der Dogmengeschichte, in ihr liegen die ersten Anfänge und Elemente aller dogmatischen Entwicklung, sofern sich schon in den Schriften des neuen Testaments verschiedene Lehrbegriffe unterscheiden lassen, oder wenigstens die Anlage dazu vorhanden ist. Ohne genaue Kenntniss der neutestamentlichen Theologie kann man daher auch nicht dem Gang der Dogmengeschichte folgen. Eben das, was der Begriff der Dogmengeschichte ist, dass sie ihren Gegenstand aus dem Gesichtspunkt einer geschichtlichen Entwicklung betrachtet, macht den eigentlichen Begriff der neutestamentlichen Theologie aus. Sie ist die Darstellung der neutestamentlichen Lehre, aber nur sofern man in ihr auch eine Verschiedenheit der Richtungen und Lehrformen anerkennt, und eben diess ist es, was sie in die nächste Beziehung zur Dogmengeschichte setzt.

Diess ist es zugleich, was die Dogmengeschichte von der Dogmatik, bei aller Berührung, die sie mit ihr hat, wieder scheidet. Was die Dogmatik als Stehendes festhalten möchte, ist ihr schon wieder das erste Glied einer neuen Reihe. Auf dieselbe Weise hat sie nun zwar auch in der biblischen Theo-

logie, in welcher ihr Anfangspunkt liegt, einen Punkt, welcher nicht in die Sphäre der Bewegung fällt; aber ihr Interesse ist es, diesen Punkt so hoch als möglich hinaufzurücken, und ihn nur in der Lehre Jesu anzuerkennen, wie sie für die apostolischen Lehrbegriffe im Grunde eine blosse Voraussetzung ist. Es kann daher kein Zweifel darüber sein, dass wenn auch nicht die Lehre Jesu selbst, sofern sie nichts unmittelbar Gegebenes ist, doch die Lehrbegriffe der Apostel schon der Sphäre der dogmengeschichtlichen Bewegung angehören. Eine andere Frage aber ist es, ob die Dogmengeschichte in eine nähere Erörterung derselben einzugehen hat, seitdem die Reichhaltigkeit des Stoffs, welcher hier vorliegt, es nothwendig gemacht hat, alles, was dahin gehört, in der biblischen Theologie als ein eigenes für sich bestehendes Gebiet abzugrenzen. In welchem Umfang die Dogmengeschichte zugleich auch biblische Theologie sein kann, muss dahingestellt bleiben; die Hauptsache aber ist, dass in Ansehung des Objects der Dogmengeschichte anerkannt werde, es sei schon hier ein Gebiet, auf das die Dogmengeschichte mit Recht Anspruch zu machen hat, sofern sie alles an sich zu ziehen berechtigt ist, was sie mit ihrem Begriff zu umfassen im Stande ist.

Durch das Bisherige ist das Object der Dogmengeschichte in Hinsicht ihres Anfangs- und Endpunktes festgestellt, und ihr innerhalb dieser beiden Punkte ein so viel möglich weiter Umfang gegeben. Object der Dogmengeschichte ist demnach alles, was seit der ältesten Zeit des Christenthums und der christlichen Kirche bis in die Gegenwart zur Entwicklung und nähern Bestimmung des christlichen Dogma geschehen ist. Wo ist aber in der Entwicklung und Bestimmung des Dogma selbst das eigentliche Object der Dogmengeschichte? Es wurde schon bemerkt, dass, sofern die Dogmengeschichte ihren Namen nicht vom Dogma überhaupt, sondern von den Dogmen in der Mehrheit hat, man sich die Entwicklung des Dogma nur

als eine solche denken kann, in welcher das an sich Eine Dogma sich mehr und mehr theilt und spaltet, um den Unterschied, der in ihm ist, aus sich herauszustellen und zum klaren Bewusstsein zu bringen. Durch dieses stete Eingehen des Dogma in seinen Unterschied, indem bald diess bald jenes besonders fixirt, zum Gegenstand der Reflexion gemacht und auf seinen mehr oder minder adäquaten Ausdruck gebracht wird, entsteht eine Reihe von Bestimmungen, die in ihrem Verhältniss zu einander als ebenso viele Dogmen betrachtet werden können. Was an sich nur eine Bestimmung des Dogma ist, wird selbst zum Dogma, je wichtiger und wesentlicher die Bestimmung ist, die dadurch das Dogma erhält; sie stellt sich im Grunde mit selbstständiger Bedeutung aus dem Dogma heraus, um sich selbst ein eigenes Dasein zu geben, und je mehr nun dogmatische Bestimmungen dieser Art in gleich selbstständiger Bedeutung sich neben einander stellen und als Momente geltend machen, in deren jedes auf gleiche Weise der Schwerpunkt des dogmatischen Bewusstseins fallen kann, desto mehr theilt sich die substanzielle Einheit des Dogma in eine Vielheit von Dogmen, deren jedes selbst wieder ein besonderer Einheitspunkt ist. Die Eine Substanz des Dogma geht auf diese Weise gleichsam in eine Vielheit von Monaden auseinander, deren jede in ihrem Unterschied von den andern auch wieder die Einheit des Dogma in sich hat, und ein substanzieller Mittelpunkt des Ganzen ist. Man nehme Dogmen, wie die Lehre von der Dreieinigkeit, von der Person Christi, von der Sünde, von der Gnade, von den Sakramenten: jedes dieser Hauptdogmen ist in sich so bedeutungsvoll und inhaltsreich, dass sich aus jedem für sich schon das Dogma im Ganzen, in dem innern Zusammenhang seiner Theile entwickeln und begreifen lässt. Jedes Hauptdogma enthält einen wesentlichen Grundartikel des christlichen Glaubens, und wie es schon in der ältesten Zeit in den kirchlichen Symbolen ge-

wöhnlich wurde, den Inhalt des christlichen Glaubens in einer Reihe von einander unterschiedener Artikel zu fixiren und mit der besondern Bedeutung ihres Inhalts hervorzuheben, so sind die Dogmen die bestimmte, mehr oder minder wissenschaftlich ausgebildete Lehrform für diese Grundartikel des christlichen Glaubens. Es ist hieraus zu sehen, mit welchem guten Grunde die Dogmengeschichte nicht blos vom Dogma überhaupt, sondern von den Dogmen in der Mehrheit ihren Namen hat. Ihr Object ist das in seine Unterschiede auseinandergegangene Dogma, wie es auf verschiedenen Punkten einen neuen substanziellen Mittelpunkt gewinnt, um das Dogma in seiner Totalität darzustellen.

Da nun aber die dogmengeschichtliche Bewegung des Dogma eben darin besteht, dass die substanzielle Einheit des Dogma in den verschiedenen Hauptdogmen, die sich in dem an sich Einen Dogma unterscheiden lassen, in verschiedenen Formen sich ausprägt, je nachdem der Schwerpunkt des dogmatischen Bewusstseins einer Zeit dahin oder dorthin fällt, so ist auch diess in die Bestimmung des Objects der Dogmengeschichte aufzunehmen, und es darf demnach mit Recht gesagt werden, dass das Object der Dogmengeschichte die Dogmen sind, wie sich in dem verschiedenen Verhältniss, in das sie zu einander treten, das dogmatische Bewusstsein einer Zeit ausdrückt. Es liegt ganz in der Natur der Sache, wie diess ja auch schon ein flüchtiger Blick auf die Geschichte zeigt, dass in den verschiedenen Perioden der christlichen Kirche bald dieses bald jenes Dogma eine besonders hervorragende und überwiegende Bedeutung erhält, dass so jedes Dogma im Laufe der Zeit gleichsam zu seinem Rechte kommt, und einer ganzen Periode ihren bestimmten Charakter gibt. Je mehr diess geschieht, je mehr die ganze Bewegung einer Zeit in einem bestimmten Dogma sich concentrirt, und von ihm in verschiedenen Richtungen ausgeht, um den ganzen

Inhalt des christlichen Glaubens mit der vorherrschenden Hauptrichtung zu durchdringen, desto mehr haben wir auch ein solches sich zum Mittelpunkt constituirende Dogma als den Ausdruck des Gesammtbewusstseins einer Zeit anzusehen, und es kann demnach auch kein Zweifel darüber sein, dass dogmatische Bestimmungen in dem Verhältniss um so mehr das Object der Dogmengeschichte sind, je mehr sich in ihnen nicht blos die Ansicht und Meinung eines Einzelnen, sondern ein gemeinsames Bewusstsein zu erkennen gibt. Soll die Geschichte, wie ja jede Zeit ihren bestimmten Charakter hat, treu wieder geben und darstellen, was jede Zeit objectiv in sich enthält, so kann jedes Dogma nur als Ausdruck des Zeitbewusstseins genommen werden.

Es ergibt sich hieraus von selbst, welche Wichtigkeit und Bedeutung für die Dogmengeschichte besonders öffentliche Verhandlungen über dogmatische Fragen haben, Beschlüsse, welche durch gemeinsame Berathung der Repräsentanten der christlichen Kirche gefasst worden sind. Sie sind ein Hauptobject der Dogmengeschichte eben aus dem Grunde, weil sich in ihnen die vorherrschende Richtung einer Zeit auf unzweideutige urkundliche Weise ausgesprochen hat. Nach demselben Gesichtspunkt muss demnach auch alles Andere, was sonst Object der Dogmengeschichte sein soll, beurtheilt werden. Je mehr etwas als Ausdruck des ganzen Bewusstseins einer Zeit anzusehen ist, desto wichtiger ist es für die Geschichte; nur glaube man nicht, dass neben demjenigen, was Gegenstand einer gemeinsamen Berathung und Beschlussnahme geworden und in Synodalacten niedergelegt ist, alles Andere so gut als keine Bedeutung haben könne. Die Verhandlungen der Synoden sind ja selbst nur das Resultat einer Bewegung, die in das geistige Leben einer Zeit tiefer eingegriffen hat; sie können daher auch in ihrer tiefern Bedeutung nicht richtig aufgefasst werden, wenn man nicht auch

auf die Anfänge und Anlässe zurückgeht, aus welchen sie sich erst zu ihrer Bedeutung entwickelt haben. Auch sind ja Synoden keineswegs der einzige Weg, auf welchem dogmatische Bestimmungen zur allgemeinern Geltung gelangen. Unabhängig von aller Auctorität der Synoden haben die Schriften ausgezeichneter Kirchenlehrer auf viele Jahrhunderte hin einen sehr bestimmenden Einfluss gewonnen, was sich nur daraus erklären lässt, dass in ihnen zuerst eine bestimmte Zeitrichtung ihren adäquaten Ausdruck gefunden hat. Nur diess kann der Maasstab sein, nach welchem überhaupt alles, was für die Dogmengeschichte grössere oder geringere Wichtigkeit hat, zu beurtheilen ist. Je tiefer etwas in das gemeinsame Bewusstsein einer Zeit eingreift, in je allgemeinerem Umfang es sich in ihr geltend macht, mit desto grösserem Recht ist es als ein Object der Dogmengeschichte anzusehen. Unter diesem Gesichtspunkt hebt sich auch der Gegensatz des Orthodoxen und Heterodoxen von selbst für die geschichtliche Betrachtung auf. Bedenkt man, wie relativ die Begriffe des Orthodoxen und Heterodoxen sind, wie, was einst heterodox ward, auch wieder orthodox wurde, und was als orthodox galt, die öffentliche Meinung für sich wieder verlor, so kann man nicht behaupten, dass das Orthodoxe ein grösseres Recht darauf habe, ein Object der Dogmengeschichte zu sein, als das Heterodoxe. Je mehr vielmehr beides im Streit mit einander ist, und in einem grossen Gegensatz sich fortbewegt, desto mehr ist hier gerade ein Object gegeben, auf das die Geschichte alle ihre Aufmerksamkeit zu richten hat.

Das Hauptobject der Dogmengeschichte sind demnach die verschiedenen Gestaltungen des Dogma, wie sich in ihnen in den verschiedenen Perioden der christlichen Kirche das gemeinsame Bewusstsein einer Zeit ausdrückt. In dem Gesammtbewusstsein einer Zeit hat alles, was die Dogmen im Ganzen und Einzelnen betrifft, seine Einheit. Wir sehen auf

diese Weise in dem Entwicklungsgange des Dogma verschiedene Versuche, die bald von diesem bald von jenem Punkt aus gemacht werden, um einen Mittelpunkt zu gewinnen, an welchen sich der ganze Inhalt des dogmatischen Bewusstseins anschliessen kann. Je bedeutungsvoller ein solcher Punkt hervortritt, je tiefer er in den ganzen Zusammenhang der Dogmen eingreift, desto mehr ist in ihm die Grundform eines ganzen Systems der Dogmen gegeben. Man bedenke in dieser Hinsicht z.B. nur, wie die augustinische Lehre von der Sünde, indem sie mit so manchen andern Dogmen in einem sehr engen Zusammenhang steht, von selbst auch die Grundlage eines Systems enthält. Es liegt ganz in der Natur der Sache, dass die Entwicklung des Dogma, wenn sie zuerst an das Einzelne sich gehalten und an einzelnen besonders hervortretenden Dogmen den ganzen Inhalt des dogmatischen Bewusstseins zu erschöpfen gesucht hat, mehr und mehr vom Einzelnen zum Allgemeinen und Ganzen fortgeht, und auch den systematischen Zusammenhang der Dogmen unter einander in das Auge fasst. Auch diese systematisirende Tendenz gehört zum Object der Dogmengeschichte; sie hat demnach nachzuweisen, nicht blos wie jedes einzelne Dogma auf seinen wissenschaftlichen Begriff und Ausdruck gebracht worden ist, sondern zugleich wie das Dogma in seiner Entwicklung auch dahin strebte, alle Dogmen zusammen in den Zusammenhang eines wissenschaftlichen Ganzen zu bringen. Man nennt diess die Geschichte der Dogmatik, und nach allem demjenigen, was schon über das Verhältniss der Dogmengeschichte zur Dogmatik bemerkt worden ist, versteht es sich von selbst, dass auch die Geschichte der Dogmatik ein Theil der Dogmengeschichte ist. Die Dogmenhistoriker haben aber darüber gewöhnlich nur die Ansicht, die eine könne wohl neben der andern bestehen, und es sei zwar nicht nothwendig, aber doch gut und zweckmässig, die Geschichte der Dogmatik mit der

Dogmengeschichte zu verbinden, da, wie Münscher, Handbuch der Dogmengeschichte Th. 1, S. 5, sagt, bei den Glaubenslehren ihre Materie und ihre Form eine beständige Einwirkung auf einander hatten, und da die Kenntniss des Einen ohne die Kenntniss des Andern unvollständig sein würde. In dem Lehrbuch der Dogmengeschichte S. 2 unterscheidet daher Münscher eine äussere und innere Geschichte der christlichen Glaubenslehre. Die erstere, welche die Anordnung und den Vortrag der Glaubenslehre zum Gegenstand habe, werde Geschichte der Dogmatik genannt, die letztere hingegen, welche die Veränderungen der Lehre selbst darstelle, heisse Dogmengeschichte. Beide greifen jedoch so vielfach in einander ein, dass es rathsam sein dürfte, sie zu verbinden. Ebenso gründet Bertholdt, Handbuch der Dogmengeschichte, 1822, S. 9, die Unterscheidung zwischen Dogmengeschichte und Geschichte der Dogmatik auf den Unterschied des Wesens und der Form; die Dogmengeschichte halte sich an beides zugleich, die Geschichte der Dogmatik blos an die Form des sich fortbildenden Lehrbegriffs, jedoch blos im Allgemeinen, sofern sie angebe, was man alles versucht habe, um die christlichen Dogmen zu einem zusammenhängenden wissenschaftlichen und systematischen Ganzen zu verbinden, und in welche verschiedene Formen man den systematisirten christlichen Lehrbegriff geschlagen. Nach Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, 1832, Abth. I, S. 15, hat es die Geschichte der Dogmatik, sofern man sie von der der Dogmen unterscheiden möchte, entweder mehr mit dem Zusammenhang der Glaubenslehre und ihrer Bildung zu einem Ganzen zu thun, oder mit der Form, der gelehrten und wissenschaftlichen, wann und wodurch sie in der Kirche entstanden sei, und wie sie gewechselt habe. In der erstern Bedeutung könne sie zwar selbstständig neben der Dogmengeschichte bestehen, allein sie werde doch mit grossen Vorthei-

len ihr beigegeben werden, und manche Erscheinungen in jener lassen sich nur aus der Geschichte der Dogmatik erklären. In der zweiten Bedeutung aber lassen sie sich schwerlich von einander trennen, denn die Erweiterung und Bestimmung des Christenthums durch Dogmen geschah zum bedeutenderen Theil durch die Einwirkung der Philosophie und Gelehrsamkeit, und Form und Gegenstand der kirchlichen Meinungen und Ansichten lassen sich gewöhnlich nicht von einander scheiden.

Allen diesen in der Hauptsache nicht verschiedenen Erklärungen über das Verhältniss der Dogmengeschichte zur Geschichte der Dogmatik liegt ein schiefer Begriff von dem Verhältniss der Form und des Inhalts zu Grunde. Die Form wird überall durch den Inhalt bedingt. Soll nun in Ansehung der Dogmen, sofern sie ein wissenschaftlich zusammenhängendes Ganze bilden, die Form von dem Inhalt rein getrennt werden, so ist durchaus nicht einzusehen, was die Geschichte der Dogmatik zum Gegenstand haben könnte, wenn es nicht etwas völlig inhaltsleeres und bedeutungsloses sein soll. Das formelle Verhältniss, in welchem die zusammengehörigen Dogmen zu einander stehen, wird dann ein verschiedenes sein, wenn die dogmatische Grundansicht im Ganzen eine verschiedene ist. Was auf die Form und die Verbindung der Dogmen zu einem wissenschaftlichen Ganzen bedeutenden Einfluss gehabt hat, waren immer nur die dogmatischen Systeme, die in verschiedenen Perioden aufgestellt wurden, sofern das Princip, das dem System zu Grunde liegt, alle Theile des Ganzen durchdringen und auf eigenthümliche Weise modificiren muss. Soll daher die Geschichte der Dogmatik die Form oder die Anordnung und Verbindung der Dogmen zu ihrem Gegenstand haben, so wird sie nur dann nichts inhaltsleeres sein, sondern den der Form entsprechenden und die Form nothwendig bedingenden Inhalt haben, wenn sie, wie diess zu ihrem Begriff

gehört, auch eine Geschichte der dogmatischen Systeme ist. Die eigenthümliche Gestaltung, welche die Dogmen erhalten haben, kann nicht richtig begriffen werden, wenn man nicht auf das zurückgeht, was ihnen als das allgemeine und durchgreifende Princip zu Grunde liegt; eben diess aber ist es, was den Inbegriff der zusammengehörigen Dogmen zu einem System gestaltet. Es haben daher alle jene Dogmenhistoriker, welche die Geschichte der Dogmatik in ein blos äusseres und willkürliches Verhältniss zur Dogmengeschichte setzen, eine unrichtige oder wenigstens unklare Vorstellung von der Aufgabe der letztern. Sie nehmen die Dogmengeschichte, was sie freilich ihrem Namen nach zunächst ist, nur als die Geschichte der einzelnen Dogmen, wobei die Dogmen das Materielle, und ihre Verbindung das Formelle wäre. Man darf aber nicht vergessen, dass die Dogmengeschichte auch wieder die Geschichte des Dogmas in seiner Einheit ist, und diese Einheit des Dogma selbst ist keine blos formelle, sondern eine Vielheit von Dogmen gibt es nur desswegen, weil das an sich Eine Dogma in seinen Unterschied, in eine Reihe von einander unterschiedener Dogmen, als die Momente seines Begriffs sich getheilt und explicirt hat. Object der Dogmengeschichte ist demnach das Dogma sowohl in der Vielheit seiner Momente, als in der Einheit seines Begriffs, worin von selbst das Verhältniss der Dogmengeschichte zur Geschichte der Dogmatik ausgesprochen ist. Die Dogmengeschichte hat sowohl darauf zu sehen, wie die einzelnen Dogmen, das eine nach dem andern, sich zu einem eigenen selbstständigen Leben gestaltet und das Recht ihrer Existenz für sich angesprochen haben, als auch, wie sie in ihrem Nebeneinandersein doch nur Theile eines Ganzen, Momente eines und desselben Begriffs, Glieder eines organischen Systems sind.

3. Die Methode der Dogmengeschichte.

Das Object der Dogmengeschichte betrifft das Was, die Methode das Wie derselben, oder die Frage, auf welche Weise das in dem Dogma objectiv Gegebene auch ein subjectiv Gewusstes wird. Die wahre geschichtliche Methode kann nur diejenige sein, die sich an das Object selbst hält, der Bewegung der Sache selbst nachgeht, und sich ganz in sie versetzt, um alles blos Subjective und Willkürliche, was in der Sache selbst nicht begründet ist, sondern blos der Vorstellungsweise des Subjects angehört, auszuschliessen. Die geschichtliche Darstellung soll nicht blos äusserlich das Eine an das Andere reihen, sie soll auch in den Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen eingehen, das innere Gewebe der Geschichte vor uns enthüllen. Die Art und Weise, wie diess geschieht, macht das Wesen der Methode aus; die Methode soll daher das Geschehene in seinem Zusammenhang, in seiner Entwicklung und Bewegung zeigen; aber diese Bewegung soll keine erst gemachte, keine blos vorgestellte, sondern die der Sache selbst immanente sein. Ebenso kann nun auch die Methode der Dogmengeschichte nur die Bewegung des Dogma selbst sein. Das Dogma hat das treibende und bewegende Princip, durch welches es ein geschichtlich Gegebenes geworden ist, in sich selbst. Die ganze Dogmengeschichte ist nichts Anderes als der in seine Momente sich theilende und auseinander gehende, in immer weiterem Umfang sich explicirende Begriff des Dogma. Der Begriff ist der Gedanke des Geistes; nur aus dem Wesen des Geistes kann die dem Begriffe des Dogma immanente Bewegung erkannt werden. Es ergibt sich von selbst, welche wichtige Aufgabe die Methode hat, und wie viel darauf ankommt, die Bewegung des Dogma, das allgemeine bewegende Princip, durch welches erst das Dogma zu einer Dogmengeschichte geworden ist, in dem Wesen des Geistes selbst

nachzuweisen. Dass es sich in der Dogmengeschichte vor allem um das Princip handelt, aus welchem, als dem Allgemeinen, das Einzelne zu begreifen ist, wird von den Dogmenhistorikern gewöhnlich nicht verkannt; nur ist hier gerade der Punkt, wo die Dogmengeschichte noch am meisten erst darnach zu ringen hat, den wahren Begriff ihres Wesens sich zum Bewusstsein zu bringen. Man spricht zwar von gewissen allgemeinen Ursachen, die sich auf das Innere der Entstehung, auf die Verschiedenheit und Veränderung der Dogmen in der christlichen Kirche beziehen, von den Principien, die in Hinsicht auf Geist, Stoff und Form des Denkens gewirkt haben, macht aber aus allem diesen ein sehr willkürliches, bunt durch einander laufendes Aggregat.

Münscher, Handbuch I, S. 14 f., führt die allgemeinen Ursachen der Veränderung der Dogmen auf folgende vier zurück: 1. die Natur des menschlichen Geistes überhaupt, wie sie sich im Hange zur Speculation, in einem Wechsel des Fortrückens, Stillstands und Zurückschreitens und in den Leidenschaften der Menschen zeigt; 2. die äussern Umstände, unter denen die Christen lebten, wie namentlich die klimatische Verschiedenheit, die sich uns z. B. in dem Gegensatze des Orients und Occidents darstellt, die Schicksale der Christen, wie z. B. Zeiten der Bedrückung schwärmerische Ideen erzeugten, die Verfassung der Kirche, je nachdem das Lehramt unwissenden oder aufgeklärten Lehrern anvertraut war, ferner die Kirchengebräuche, der Sprachgebrauch, dessen man sich bei dem Vortrag der Religion bediente, der Zustand der Freiheit, zu untersuchen, seine Gedanken mitzutheilen, die Beschaffenheit der Religionen, die durch die christliche verdrängt wurden; 3. die veränderten Bedürfnisse der Zeit, wie z. B. die Nothwendigkeit, den Glauben gegen Gegner zu vertheidigen, der Eifer für die Erhaltung seiner Reinheit, der die Quelle so vieler Streitigkeiten geworden ist; 4. die ver-

änderten Hilfsmittel, deren man sich bei der Bearbeitung der Dogmatik bediente, vorzüglich der Gebrauch der Hilfswissenschaften, der Bibelerklärung, der Philosophie und Geschichte. Wie äusserlich ist hier alles zusammengestellt, wie oberflächlich ist zu einer Ursache gemacht, was doch nur die Wirkung einer tiefer liegenden Ursache ist, wie z. B. doch gewiss die Erscheinung, dass die Lehrer einer gewissen Periode entweder unwissend oder aufgeklärt sind, nur seine bestimmte, im Geiste der Zeit liegende Ursache haben kann! Ebenso auffallend ist schon das unlogische Verfahren in der Aufzählung solcher Momente, hauptsächlich aber der Mangel eines allgemeinen Princips, durch welches das Einzelne verbunden wird, bei Baumgarten-Crusius, in dessen Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte die sogenannte allgemeine innere Dogmengeschichte S. 53—77 sich ganz auf die Untersuchung dieser Frage bezieht. Unter den Momenten, welche dogmatischen Geist und Dogmen im Allgemeinen hervorgerufen und befördert haben, kommen diejenigen zuerst in Betracht, welche vom apostolischen Christenthum ausgiengen, sofern die mannigfachen Erörterungen und Anwendungen, welche die Apostel von den urchristlichen Ideen gegeben haben, Anlass und Berechtigung dazu gaben, dogmatisch zu forschen und dogmatische Begriffe und Systeme aufzustellen. Auch die h. Schrift habe durch Missverstand und absichtliche Missdeutung, so wie durch die unfreie buchstäbliche Auslegung, den dogmatischen Geist und die Verschiedenheit der Dogmen hervorgerufen und fördern müssen. Bedeutender aber habe das allgemeine und natürliche Streben des menschlichen Geistes gewirkt, vom Gefühl zu Begriffen, vom blossen Glauben zum Erkennen, vom Practischen zur Theorie, und vom Einzelnen zu Systemen zu gelangen, aber auch das den Menschen gemeinsame Verlangen, besonders in der Religion, über das Einfache und Menschliche in das Gebiet der Speculation, der

Phantasie und der Schule überzugehen. Zu allem diesem könne noch der Geist gewisser Zeiten und bei der Religion der der Religionen hinzukommen, welche mit der neugestifteten in Berührung oder in Kampf traten. Neben den bisher genannten Ursachen habe für die Gestaltung der Dogmen selbst zuerst die allgemeine Geschichte der Menschheit und der Völker durch die christlichen Zeiten hin gewirkt. Die Entwicklung des Christenthums und der Kirche selbst habe nothwendig auch die Dogmen auf mannigfache Weise gestaltet. Nun wird ferner noch an den Einfluss erinnert, welchen Klima und Lebenssitte oder der Volkscharakter auf die Veränderungen und Gestaltungen der kirchlichen Dogmen gehabt haben, ebenso auch Staatsverfassungen und Gesetzgebungen, die Religionen, mit denen sich Christenthum und Kirche berührten, Judenthum und Heidenthum, die Philosophie und die philosophischen Schulen und Systeme, endlich Einzelne als Lehrer und Vorsteher der Kirche.

Es darf wohl nicht erst ausführlicher nachgewiesen werden, wie wenig durch alle diese Momente, deren, wenn man wollte, leicht noch mehrere aufgeführt werden könnten, da es hier durchaus an einem sichern Kriterium fehlt, ein klarer Begriff von dem Entwicklungsgang des Dogma zu gewinnen ist. Wie zufällig und willkürlich, wie unbedeutend sind einzelne dieser Momente, wie z. B. der Einfluss, welchen die h. Schrift durch Missdeutung einzelner Stellen gehabt haben soll! Und warum ist, wenn einmal die h. Schrift in der Reihe dieser Momente aufgeführt werden sollte, nur ihr Missbrauch in dogmatischer Hinsicht erwähnt, und nicht auch ihr wahrer Gebrauch? Denn was S. 55 zugleich von der segensreichen moralischen Wirksamkeit gesagt wird, welche die h. Schrift immer gezeigt habe, kann doch nicht als das hieher gehörende Urtheil über die Bedeutung der Schrift in Hinsicht der Entwicklung des Dogma angesehen werden. Dass auf die h.

Schrift in der Aufzählung dieser Momente kein grösseres Gewicht gelegt worden ist, muss mit Recht befremden, da es ja eine sehr bedeutende christliche Religionspartei gibt, deren höchstes und einziges Princip für das Dogma die Schrift ist. Warum ist also die Schrift nicht in dieser allgemeineren Beziehung genannt? Allein, wenn es auch geschehen wäre, so hätte sich gerade daran nur das Ungenügende dieser ganzen Betrachtungsweise gezeigt, da nun erst nach der Ursache gefragt werden muss, warum in der Bestimmung des Dogma nur die Auctorität der Schrift gelten soll. Wie vag und unbestimmt, und wie nichtssagend in ihrer Allgemeinheit sind mehrere dieser Momente! Was soll man sich denken, wenn z. B. gesagt wird, die allgemeine Geschichte der Menschheit und der Völker, ja das Christenthum selbst habe auf die Gestaltung des Dogma eingewirkt? Wie kann es irgend einen Theil der christlichen Dogmengeschichte geben, der nicht unter dem Einfluss des Christenthums steht? Ebenso wenig ist damit gesagt, dass immer auch Einzelne als Lehrer und Vorsteher der Kirche gewirkt haben, da ja der Einzelne immer nur unter dem Einfluss allgemeinerer Momente und nach den Verhältnissen der Zeit, welchen er angehört, wirkend gedacht werden kann. Welcher schiefe, sich selbst aufhebende Begriff dieser ganzen sogenannten allgemeinen innern Dogmengeschichte zu Grunde liegt, ist schon daraus zu sehen, dass es beinahe durchaus rein äusserliche Momente sind, die hier in Betracht kommen, während es doch eine innere Dogmengeschichte sein soll, deren Construction aus ihnen unternommen wird. Nur das Eine Moment, das in dem allgemeinen und natürlichen Streben des menschlichen Geistes gefunden wird, macht eine Ausnahme; aber es fällt auch sogleich auf, wie wenig es, zumal in der Stelle, die ihm gegeben ist, zu den übrigen passt, und die ganze Bestimmung dieses Moments zeigt, wie oberflächlich die Sache, um die es sich han-

delt, berührt ist. Dazu kommt dann aber noch, dass selbst, wenn man zugibt, alle diese Momente seien vollkommen richtig und mit erschöpfender Vollständigkeit aufgeführt, doch durchaus nichts darüber bestimmt ist, in welcher Folge und in welchem gegenseitigen Zusammenhang ihre Einwirkung in der Dogmengeschichte gedacht werden muss. Man weiss nicht, ob und warum das eine oder das andere dieser Momente in dieser oder jener Periode wirksam war, und kann es sich ebenso gut denken, es haben immer alle diese Momente zugleich gewirkt, als immer nur eines derselben. Wie wenig hier überhaupt die Dogmengeschichte aus dem Gesichtspunkt einer fortgehenden Entwicklung betrachtet wird, ist aus demjenigen zu sehen, was S. 63 über die Entwicklung des Christenthums gesagt wird, sofern auch diese nothwendig die Dogmen auf mannigfache Weise gestaltet habe. Die Dogmengeschichte nehme, wie sich von selbst verstehe, an den dogmatischen Streitfragen über die mögliche oder wirkliche Vervollkommnung des Christenthums keinen Antheil, als sofern sie ein historischer Gegenstand seien, das heisse also, sie habe es nicht zu untersuchen, ob eine Vervollkommnung in der Idee desselben gelegen habe. Aber das Christenthum als Erscheinung habe seinen Weg der allmäligen Vervollkommnung gehen müssen und sei ihn gegangen. Wie kann aber hier vom Christenthum in Hinsicht seiner historischen Entwicklung behauptet werden, was in Beziehung auf die Dogmengeschichte geläugnet wird? Zeigt die Geschichte des Christenthums eine allmälige Vervollkommnung, d. h. eine stets fortschreitende Entwicklung, so kann eine solche auch vom Dogma nicht geläugnet werden; aber ebendesswegen kann auch der Dogmengeschichte die Frage nicht gleichgültig sein, wie sich die fortschreitende Entwicklung des Dogma zur Idee des Christenthums verhält.

In dem Compendium der Dogmengeschichte von Baum-

garten-Crusius (1840) ist von einer allgemeinern innern Dogmengeschichte nicht mehr die Rede, sondern nur von einer allgemeinen; die Eintheilung in eine allgemeine und besondere Dogmengeschichte ist aber ganz darauf angelegt, dem Allgemeinen, das die Dogmengeschichte haben soll, eine recht breite Basis zu geben. Das Allgemeine ist, wie es Baumgarten-Crusius bestimmt, Geist, Gedanke, inneres Leben der einzelnen Periode, das nach aussen und innen, positiv und negativ aufzufassen sei, und man habe daher durch die einzelnen Perioden hin von den Einflüssen auf Geist und Gedanken der Kirche, von Geist und Gedanken selbst, von der dogmatischen Richtung und von den dogmatischen Kämpfen in der Kirche zu sprechen. Die Unterscheidung des Allgemeinen und Besondern hat für die Dogmengeschichte ihren guten Grund; um so mehr kommt aber auch darauf an, das Allgemeine und das Besondere in das rechte Verhältniss zu einander zu setzen. Die Dogmengeschichte hat, wie Baumgarten-Crusius, Lehrbuch S. 25 sagt, von der Entstehung der Dogmen überhaupt und von den vornehmsten Ursachen zu handeln, aus denen sie und ihr Wechsel abzuleiten seien, dann Zeiten und Männer aufzuführen, durch welche dieses erfolgt sei; hiemit sei auch die Geschichte der Dogmatik zu verbinden. Im zweiten Theil werden nur unter einigen Titeln mehr, und in etwas veränderter Ordnung wie bisher, die Meinungen neben einander aufgestellt, welche über die einzelnen Gegenstände in der Kirche ausgesprochen worden seien. So ausgeführt werde die Wissenschaft auch mit grösserem Recht die Benennungen der allgemeinen und speciellen Dogmengeschichte führen. Denn so führe der erste Theil dann wirklich ohne Rücksicht auf einzelne Dogmen die allgemeinen Einflüsse und Bedingungen der Lehr-Entwicklung und Bestimmung auf. Es ist diess, wie es auch die Ausführung deutlich zeigt, nichts Anderes als eine rein äusserliche Zusammenstellung der beiden Methoden,

die man in Hinsicht der Behandlung der Dogmengeschichte zu unterscheiden pflegt, der chronologischen und der systematischen, ohne dass zwischen beiden Darstellungen ein innerer organischer Zusammenhang besteht. Die Begriffe des Allgemeinen und Besondern werden hier ganz willkürlich genommen. Es lässt sich durchaus nicht einsehen, mit welchem Recht der erste Theil der allgemeine genannt wird, da das Eigenthümliche desselben nur darin besteht, dass ihm die chronologische Methode zu Grunde liegt. Im Begriffe derselben liegt aber an sich durchaus nichts, was auf die Unterscheidung des Allgemeinen vom Speciellen führen könnte, und die Ausführung selbst zeigt, dass der allgemeine Theil eine Reihe sehr specieller Angaben enthält; ja bei der Vergleichung der beiden Theile ergibt sich sogar, dass die Masse des Speciellen im allgemeinen Theil grösser ist, als im speciellen. Soll der specielle Theil blos desswegen so genannt werden, weil er die verschiedenen Meinungen neben einander aufstellt, die die einzelnen Dogmen betreffen, während der allgemeine Theil die Zeiten und Männer aufführt, durch welche die Veränderungen der Dogmen erfolgt sind, so könnte man den Gesichtspunkt ebenso gut umkehren und sagen, das Allgemeine seien die über die einzelnen Dogmen aufgestellten Meinungen, was sich aber auf Zeiten und Männer bezieht, sei das Specielle. Unstreitig hat doch, wenn einmal so unterschieden werden soll, die Frage, was gelehrt worden ist, grössere und allgemeinere Wichtigkeit, als die Frage, wann und von wem die einzelnen Lehrbestimmungen gegeben worden sind. Überdiess hat aber auch eine solche Verbindung der beiden Methoden die grosse Unbequemlichkeit, dass das, was zusammen gehört und darum auch zusammengestellt sein sollte, getrennt, und in zwei verschiedenen Theilen, die im Grunde ganz für sich bestehen, behandelt ist. Es ist doch gewiss am natürlichsten, wenn dogmatische Bestimmungen angegeben und ent-

wickelt werden, sogleich auch zu erfahren, wann und von wem sie gegeben worden sind, und ebenso wenn von den Zeiten und Männern die Rede ist, durch welche die Veränderungen der Dogmen erfolgt sind, worin diese bestanden. Es zeigt sich also hier jener Mangel an innerer durchgreifender Einheit, dessen Überwindung der Dogmengeschichte bisher noch immer so schwer gefallen ist. Man hat hier nur ein Allgemeines, das sich zu dem Besondern, dessen Allgemeines es sein soll, rein äusserlich verhält, man bleibt somit überhaupt nur bei dem Äussern stehen, ohne zu dem innern Princip, zu dem Allgemeinen, aus welchem die Reihe der geschichtlichen Erscheinungen begriffen werden soll, hindurchzudringen. Bei allem Streben, in das Innere der Sache einzudringen, kommt man demnach doch nicht über die Aussenseite und die Oberfläche der Erscheinungen hinweg.

Darüber kommt aber in der That auch Neander in seiner Geschichte der christlichen Religion und Kirche nicht hinweg, und derselbe Mangel fällt bei ihm nur um so mehr auf, je mehr er die Äusserlichkeit der gewöhnlichen historischen Auffassung und Darstellung hinter sich zurücklässt. Dass es in den dogmatischen Streitigkeiten, der ältern Zeit besonders, um ein sehr wesentliches, in der Natur der Sache selbst liegendes Moment sich handle, wird von Neander vollkommen anerkannt, und er ist weit entfernt, in ihnen nur leere Subtilitäten, die Fragen eines müssigen Vorwitzes, ein Gewebe willkürlicher Ansichten und Meinungen zu sehen. Um äusserlichen Veranlassungen oder dem Einfluss eines einzelnen Menschen nicht zu viel zuzuschreiben, müssen wir uns, worauf Neander sehr nachdrücklich dringt, immer in den ganzen Zusammenhang der dogmatischen Entwicklung hineinstellen, und die Lehrstreitigkeiten als eine natürliche Folge der Gegensätze ansehen, wie sie sich in der Auffassung des christlichen Dogma im Verlauf einer Periode gebildet haben. Ist aber

jede Zeit durch die ihr vorangehende bedingt, so werden wir immer weiter zurückgewiesen, und es fragt sich zuletzt, was denn der letzte Ausgangspunkt des dogmatischen Entwicklungsgangs überhaupt ist? Die Antwort, welche Neander auf diese Frage gibt, liegt in den allgemeinen Kategorieen des Realismus und Idealismus. Sie sind der allgemeinste Gegensatz, auf welchen alle besondern Gegensätze, die verschiedenen Interessen, Richtungen, Standpunkte, durch welche das an sich noch unbestimmte, verschiedener Auffassungen fähige christliche Dogma seine bestimmte Form für das sich entfaltende christliche Bewusstsein erhält, zurückzuführen sind. Worin haben aber jene Kategorieen selbst ihren letzten Grund? Die Antwort kann nach Neander nur sein: in dem Allgemeinen der menschlichen Natur. Das christliche Dogma nimmt daher in dem Gange seiner zeitlichen Entwicklung verschiedene Gestalten an, je nachdem die Natur der einzelnen Individuen die Anlage zu einer mehr realistischen oder mehr idealistischen Denk- und Anschauungsweise in sich hat. Eben diess ist nun auch das Mangelhafte des Neander'schen Standpunkts. Da die menschliche Natur nur in den einzelnen Individuen existirt, so sehen wir in der Geschichte sogleich nur Individualitäten vor uns, wie sie durch alle jene Momente, durch welche ein Subject zu diesem bestimmten Subject wird, bestimmt sind. Der Standpunkt Neander's ist nur der der psychologischen Betrachtung; das Allgemeine, das das Princip der Bewegung der Geschichte ist, ist eine blosse Abstraction, die menschliche Natur, die in ihrer Allgemeinheit nur ein abstracter Begriff ist, nicht das concret Allgemeine, der denkende Geist, wie er in der Natur des Denkens selbst das immanente Princip seiner Bewegung hat, und in den einzelnen Individuen, die die lebendigen Glieder des geschichtlichen Organismus sind, die Freiheit seines Selbstbewusstseins zu erringen strebt. Daher sind auch bei Neander die Momente

des dogmatischen Entwicklungsgangs, bei allem Streben, sie in ihrer tiefern Bedeutung aufzufassen, doch nur Meinungen, Ansichten, subjective Reflexionen Einzelner, nicht Gedanken des Geistes, durch welche der Begriff der Sache selbst bestimmt wird, die unabhängig von allem subjectiven Meinen und Denken, und ihrer zufälligen Form im Bewusstsein des Einzelnen, ihre absolute Wahrheit in sich selbst haben, und daher auch nur auf dem allgemeinen Standpunkt der speculativen Betrachtung begriffen werden können. Dieser Mangel der Neander'schen Geschichtsbetrachtung macht sich besonders auch dadurch bemerklich, dass man bei Neander nirgends den immanenten Fortschritt der Geschichte sieht. Es sind immer nur neue Individualitäten, welche auftreten, keine neue Entwicklungsepochen, welche als Momente des fortgehenden Entwicklungsgangs aus der innern Nothwendigkeit der Sache selbst sich ergeben. Es geschieht nichts an sich Neues, es wiederholt sich immer nur das Alte, die neuen Gegensätze sind nur andere Formen der alten längst dagewesenen; selbst in dem durch die Reformation hervorgerufenen Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus kann man nur eine Erneuerung des alten Kampfes zwischen Augustin und Pelagius erblicken. Alles theilt sich einerseits in Supranaturalismus, Mysticismus, Contemplatives, Speculatives, andrerseits in Verstandesmässiges, nüchternen Rationalismus, einseitig Begriffliches, Dialectisches; aber indem so alles rechts und links abfällt, und nach den Hauptkategorieen und ihren verschiedenen Modificationen sich classificirt, hat man zwar verschiedene Geistesrichtungen, welche neben einander herlaufen, aber keine in der Mitte fortschreitende Bewegung des Geistes. Der höchste Gegensatz, auf welchem zuletzt alles beruht, ist das gleich einem Sauerteig die Menschheit durchdringende Christenthum auf der einen Seite, und auf der andern die von diesem Ferment nach der Verschiedenheit der Individuen auf

verschiedene Weise afficirbare menschliche Natur. Über diesen Gegensatz kommt die ganze Betrachtung nicht hinaus, daher sind es immer nur Gegensätze, in deren Sphäre man sich befindet; dass aber das Christenthum oder das christliche Dogma und die menschliche Natur oder der menschliche Geist nicht blos in dem äussern Verhältniss eines Gegensatzes zu einander stehen, dass sie auch wieder an sich eins sind, weil das Christenthum selbst in dem Wesen des Geistes gegründet ist, der Geist somit sich nicht blos äusserlich zu ihm verhalten kann, diess liegt völlig ausserhalb des Kreises dieser Geschichtsbetrachtung. Wir haben demnach auch hier noch kein Allgemeines, das als wahrhaft Allgemeines auch alle Gegensätze in sich enthält, und als in sich enthalten auch aus sich hervorgehen lassen kann, die Methode der Dogmengeschichte ist daher immer noch nicht die Bewegung der Sache selbst, wesswegen es auch zu keinem lebendigen Fortschritt kommt; es sind nur verschiedene zusammenwirkende Elemente oder Factoren, aber es fehlt noch die Einheit des Princips, und somit auch die Einheit der Bewegung.

Einen Versuch, die Dogmengeschichte aus dem Gesichtspunkt einer fortgehenden, durch den innern Zusammenhang ihrer Momente bedingten Entwicklung aufzufassen, und die Principien für jede Periode festzustellen, hat Rosenkranz, Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, Halle 1831, S. 249 f., gemacht. Die Principien, die in einer jeden Periode des kirchlichen Lebens die Entwicklung der Dogmengeschichte überwiegend durchdrangen, bezeichnet Rosenkranz als das analytische, synthetische und systematische Erkennen. In der griechischen Kirche, als der des substanziellen Gefühls, ist das dogmatische Erkennen analytisch, d. h. es zerlegt den bestehenden Glauben, der an sich Wissen und Denken ist, in seine verschiedenen Seiten, und spricht diese Unterschiede als allgemeine Sätze aus. So schliesst sich Dogma an Dogma,

bis die Hauptbestimmungen des christlichen Glaubens sämmtlich hervorgetreten sind. In der römischen Kirche geht das analytische Erkennen in das synthetische über. Die Dogmen sind gegeben. Das Erkennen setzt ihre Wahrheit voraus, bemüht sich aber, von ihr den Beweis zu führen. So entsteht die Definition der einzelnen abstracten Begriffe, so entsteht die Reflexion auf die Beziehung der einzelnen Begriffe unter einander, so entsteht endlich für die dogmatischen Lehrsätze der Beweis. Aber wenn auch das synthetische Erkennen mit der Rechtfertigung der geglaubten Wahrheit durch den logischen Beweis sich rechtfertigt, so leidet es doch den Mangel, dass es seinen Stoff nicht selbst erzeugt, vielmehr als gegeben in sich aufnimmt. Es hat zwar die Reflexion auf das Verhältniss des Inhalts zur Form vor dem analytischen Erkennen voraus, das mit einer abstracten Fassung des Stoffs sich begnügt, aber Inhalt und Form liegen doch noch ausser einander. Es erreicht desshalb in seiner Totalität nur ein mehr oder minder glückliches Aggregat der vielfachen Dogmen und ihrer Beweise. Daher geht die protestantische Kirche als die der ideellen Objectivität von den Prämissen der synthetischen und analytischen Erkenntniss zum systematischen Erkennen über, dessen Seele der sich selbst bewegende Begriff ist. Der Analysis fehlt in der Allgemeinheit ihrer Bestimmungen die Reflexion, der Synthesis fehlt in ihrer Reflexion auf die Besonderung die Freiheit der Subjectivität des Begriffs. Diese Freiheit erreicht die Theologie der protestantischen Kirche, in welcher es sich desswegen weniger um einzelne Dogmen, wie in der griechischen Kirche, und weniger um Strenge und Genauigkeit der logischen Ausführung, wie in der römischen, sondern mehr um die Feststellung von Principien handelt, welche in dem durch ihre Einseitigkeit und deren consequente Durcharbeitung hervorgerufenen Kampf sich selbst zu derjenigen organischen Einheit aufheben, welche der Wissen-

schaft durch lebendige Selbstentwicklung allein genügen kann. Die Methode wird als das erkannt, was sie in Wahrheit ist, als die eigene Bewegung des Inhalts, und mit dieser Erkenntniss der lange Hader der Theologie und Philosophie geschlichtet.

Es ist hier zwar der Versuch gemacht, die Methode der Dogmengeschichte in die eigene Bewegung des Inhalts zu setzen, der Inhalt des Dogma hat die Momente seiner Bewegung in dem Verhältniss, in welchem das Erkennen als analytisches, synthetisches, systematisches zu sich selbst steht. Es ist aber gegen diese Auffassungsweise mit Recht einzuwenden, dass sie die Bewegung des Dogma nur nach der formellen Thätigkeit des Geistes bestimmt. Verhält sich der Geist in der Bewegung des Dogma analytisch, synthetisch und systematisch erkennend, so hat er das Object des Erkennens als ein von Anfang Gegebenes ausser sich. Analysiren kann man nur, was in seiner Totalität schon gegeben ist, und nur in die Unterschiede, die an sich schon in ihm enthalten sind, für das Bewusstsein auseinandergelegt werden soll. Die Frage ist aber auch: woher kommt dem analytischen Erkennen sein Object? Kann man nun auch mit Recht sagen, das Object ist mit dem Inhalt des Glaubens gegeben, der Glaube explicirt sich nur in den Dogmen in seinem Inhalt, so ist doch diese dogmenbildende Thätigkeit, durch welche der Glaube im Dogma sich objectivirt, nicht blos ein formelles Analysiren zu nennen. Was der Glaube als Einheit und Totalität ist, tritt ihm, wenn er sich selbst explicirt, im Dogma als etwas Gegenständliches, äusserlich Gegebenes gegenüber. Ebenso unpassend bezeichnet Rosenkranz die in der zweiten Periode sich äussernde Thätigkeit des Geistes als das synthetische Erkennen. Soll das synthetische Erkennen darin bestehen, dass von der Wahrheit des Dogma ein logischer Beweis gegeben wird, so sieht man nicht, warum diess gerade eine Synthese genannt wird. Es ist im Grunde auch nur ein analy-

tisches Verfahren; die Beweise, welche in dieser Periode von den Dogmen gegeben werden, sind nur analytische Erörterungen der zur Bestimmung des Dogma gehörenden Merkmale. Hauptsächlich aber ist die Nachweisung der Nothwendigkeit des Übergangs von der Analyse zur Synthese zu vermissen. Woher kommt es denn, muss man fragen, dass es dem erkennenden Geist jetzt um den Beweis des Dogma zu thun ist? Dasselbe gilt von dem Übergang auf das systematische Erkennen, und wenn das systematische Erkennen der sich selbst bewegende Begriff ist, ein Erkennen, das seinen Stoff aus sich selbst erzeugt, so fragt sich weiter, worin ist die Möglichkeit dieser absoluten Erkenntniss begründet, wenn das Object des Erkennens von Anfang an nur ein dem Geist gegebenes war? Soll das systematische Erkennen der sich selbst bewegende Begriff sein, so muss auch schon die Voraussetzung des systematischen Erkennens, das analytische und synthetische, dieselbe Selbstbewegung des Begriffs sein, und die an sich seiende Identität des Objects und Subjects vorausgesetzt werden. Es stehen demnach auch in dieser Auffassung des Entwicklungsgangs des Dogma die drei Momente des analytischen, synthetischen und systematischen Erkennens, so richtig im Allgemeinen der Fortschritt der Bewegung bestimmt ist, noch in einem zu äusserlichen Verhältniss neben einander, weil sie nicht aus dem Wesen des denkenden Geistes abgeleitet und als die immanente Bewegung des Denkens selbst begriffen sind. Dass das analytische, synthetische und systematische Erkennen der Process des sich zu sich selbst verhaltenden Geistes ist, ist hier noch zu wenig hervorgehoben und entwickelt, obgleich im Ganzen der hier gemachte Versuch alle Anerkennung verdient, das Princip des Fortgangs in das Wissen selbst zu setzen, weil, wie Rosenkranz sagt, in der Dogmengeschichte kein äusseres Motiv herrschend sein kann, nicht das Klima, nicht die Nationalität, nicht der be-

sondere Charakter eines Mannes die wahren Führer ihrer Bewegung sind, und weil nur auf diesem Wege über die Äusserlichkeit einer Ansicht hinwegzukommen ist, die in der Dogmengeschichte ein blosses Aggregat zufälliger Meinungen sehen will, und von dem Zuge des Geistes, sein Inneres zu erkennen, keine Ahnung, und von dem geheimen Bündniss, worin alle Thaten des Geistes unter einander stehen, keine Vorstellung hat.

In derselben Beziehung ist hier noch auf einen Versuch dieser Art Rücksicht zu nehmen, da er sich ganz zur Aufgabe gesetzt hat, den rohen Empirismus, der hinter der äussern Erscheinung nie den Geist entdecken kann, auf dem Gebiet der Dogmengeschichte zu bestreiten, und die Dogmengeschichte ihrem innern Wesen nach zu begreifen. Ich meine die Schrift von Kliefoth: Einleitung in die Dogmengeschichte, 1839. Kliefoth tadelt S. 112 f. an Rosenkranz, dass er die Entwicklung der sämmtlichen Dogmen in die erste Periode verlege. Die Entwicklung des Dogmas in der römischen Kirche lasse sich gar nicht mit in die der griechischen hineinziehen. Der Orient habe keinen Theil daran genommen, sie sei der römischen Kirche ganz eigenthümlich gewesen. Sodann lasse sich die Entwicklung der mittelalterlichen Kirche nicht von der der römischen trennen, sondern bilde die wesentliche Fortsetzung derselben. Man kann freilich eigentlich nicht sagen, es seien alle Dogmen in der ersten Periode entstanden; es entstanden, wenn man will, auch nachher noch Dogmen, besonders wenn man die erste Periode auf die griechische Kirche beschränkt; aber ebenso wenig kann man mit Kliefoth sagen, es entstehen in jeder Periode neue Dogmen, und es seien z. B. namentlich die Dogmen von der Rechtfertigung, vom Glauben, von der Busse, Bekehrung, von der h. Schrift u. s. w. erst in der ersten Periode des Protestantismus entstanden: unstreitig waren diese Lehren auch schon vorher vorhanden. Aus diesen beiden Be-

hauptungen, welche beide gleich wahr und gleich falsch sind, folgt nur, dass es sich hier überhaupt nicht um das Dogma an und für sich handelt, sofern das Dogma an sich immer dasselbe ist, sondern nur um die Stellung des Bewusstseins zum Dogma. Diese ist in jeder Periode eine andere, und wenn man von diesem Gesichtspunkt ausgeht, so kann man dann auch die römische Kirche der alten Zeit nicht mit der Kirche des Mittelalters zusammennehmen, sondern nur mit der griechischen. Kliefoth bestimmt die Unterschiede der Perioden so (S. 108): die griechische Kirche könne sich nicht über die analytische Form erheben, weil sie nur die Eine Seite des christlichen Wissens dogmatisch entwickelt habe, die andern aber durch Reflexionen und unbestimmtes Raisonnement habe ausfüllen müssen. Die römische Kirche, welche das griechische Dogma herübernahm, und selbst die andere Seite dazu entwickelte, habe nur zwei Seiten, die sie neben einander stellen kann. Diese habe sie zusammenbringen müssen, die dogmatische Form der römischen Kirche sei daher die synthetische. Als mit dem Protestantismus auch die vermittelnden Dogmen zum Bewusstsein gekommen, habe sich bald der bestimmte Begriff eines Systems erhoben: die vermittelnden soteriologischen Dogmen seien zwischen die Theologie und Anthropologie getreten, haben beiden eigenthümliche Zusätze gegeben und die einzelnen Dogmen auf organische Weise verknüpft. Es sind nemlich drei Dogmencyklen: der Dogmencyklus der ersten Periode oder der griechischen Kirche ist die Theologie, der der römischen Kirche die Anthropologie und der des Protestantismus die Soteriologie.

Der Hauptfehler dieser Auffassung ist, dass die Perioden des Dogmas nur aus dem Gesichtspunkt eines quantitativen Verhältnisses betrachtet werden: das Dogma nimmt quantitativ immer mehr zu, allein was zum Dogma hinzuzukommen scheint, hat seinen Grund nur in der Verschiedenheit der Stellung des

Bewusstseins zum Dogma. Betrachtet man daher die Sache nicht quantitativ, sondern qualitativ, so kann man die römische Kirche nicht von der griechischen trennen. Wäre die Verschiedenheit der Perioden blos quantitativ zu nehmen, bestände sie also blos darin, dass immer wieder ein neuer Cyklus hinzukommt, so müsste das Dogma, wie es einmal ist und einen bestimmten Cyklus bildet, immer dasselbe bleiben, es könnte sich nur quantitativ verändern (durch neue Dogmen), nicht aber qualitativ. Allein eben diess ist die falsche Ansicht vom Dogma. Die Veränderung des Dogmas besteht nicht darin, dass es von Periode zu Periode quantitativ wächst, sondern darin, dass in jeder Periode alles, auch das schon Vorhandene, anders wird. Von der Feststellung der allgemeinen Perioden der dogmatischen Entwicklung geht Kliefoth zu der weitern Aufgabe fort, die innere Entwicklung dieser Perioden und die Gesetze derselben darzustellen. Es werden daher in dem genetischen Gang des Dogma verschiedene Stadien unterschieden, deren Abfolge den allgemeinen Gang jeder Periode bilde. Unter bestimmten geschichtlichen Zuständen entwickle sich ein eigenthümliches christliches Leben, dieses Leben trete in die Reflexion, und die Widersprüche, Unbestimmtheiten der Reflexion suchen dogmatische Fassung. So treten aus der Reflexion die einzelnen Artikel des im Leben der Perioden gegebenen Dogmenkreises zu dogmatischer Fassung heraus. Der in dieser Thätigkeit verstreichende Theil einer Periode bilde ihr erstes Stadium, das Stadium der Dogmenbildung. Sind diese einzelnen Artikel dogmatisch gebildet, so stellen sie sich zusammen, und das ganze Dogma nach allen seinen Artikeln trete als das allgemeine und von allen anerkannte Resultat heraus, und stelle sich als das Symbol einer Periode dar, das Stadium der symbolischen Einheit. Von dieser synthetischen Einheit strebt das Symbol weiter fort zur systematischen und organischen. Diese Vollendung

des Dogmas aber ist dann zugleich seine Auflösung. Indem das Dogma von dem Augenblick an, da es sich symbolisch klar geworden, sich im Leben durchgängig zu realisiren strebt, wird der Geist mit ihm fertig. Das Leben, die Gemüther lösen sich dann allmählig von dem Fertigen ab, und eilen unmerklich neuem zu. Das Dogma aber kann diesen neuen Inhalt nicht mehr sich aneignen; veraltet, einer neuen Zeit gegenübergestellt, zerfällt es in seine Momente und der wissenschaftliche Geist wendet sich von ihm ab auf das inzwischen neu gewordene christliche Leben, sucht von diesem wieder die einzelnen Momente zu begreifen, und bildet so den Übergang in eine neue Periode. Das dritte Stadium ist daher das Stadium der Vollendung sowohl als der Auflösung des Dogma. Das erste Stadium, das seinem Charakter nach das productive der Dogmenbildung ist, wird durch die beiden Momente der Differenz und der Vertragung (Ausgleichung des Streits) bestimmt. Das zweite Stadium soll die gegensatzlose Einheit, die Ruhe, die innere Befriedigung, das Fertiggewordensein zu seinem Charakter haben. Das dritte Stadium hat zwei neben einander fortlaufende Reihen mit ganz verschiedener Tendenz. Die eine Reihe bildet die allmählige Auflösung des symbolischen Dogma: diese Reihe ist stets auf die Vergangenheit gerichtet, geht von dem traditionellen Festhalten an dem Symbol bis zu seiner Vernichtung durch die Kritik fort, und enthält somit den Kampf der Heterodoxie und Orthodoxie. Die zweite Reihe bildet das allmählige Werden einer neuen dogmatischen Entwicklungsperiode. Diese Reihe ist immer auf die Zukunft gerichtet. Die Richtungen, die sich auf diese Weise entwickeln, sind der Traditionalismus, Scholasticismus und Pietismus, aus deren Auflösung der Indifferentismus und Rationalismus hervorgehen. Von diesen Richtungen wird als eine neue, von einem andern Punkt ausgehende Richtung der Mysticismus unterschieden, welcher

zuerst formlos, in seiner weitern Entwicklung zum philosophischen Mysticismus wird. Der Rationalismus soll zuletzt in den philosophischen Mysticismus übergehen. Überhaupt entstehe von jeder Richtung aus ein allmähliges, immer zunehmendes Aneignen dessen, was in den andern Richtungen das Wahre sei. So eignen sich von dem Supranaturalismus die andern Richtungen das traditionelle geschichtliche Element an, von dem Mysticismus das geistige, lebendig christliche, von dem Rationalismus das wissenschaftliche. Die einzelnen Richtungen beginnen in ihrer bestimmten Geschiedenheit aufzuhören, ihren abgeschlossenen Charakter und ihre isolirte Stellung neben und wider einander aufzugeben, und eine Zeit des grössten Synkretismus, des allgemeinen Zusammensinkens beginne. Die differenten Richtungen sinken am Ende in dem Princip der neuen Periode zu gegensatzloser Einheit zusammen, und vollziehen dann die Entwicklung desselben auf die schon beschriebene Weise.

Soweit musste diese Auffassungsweise entwickelt werden, um an dem zuletzt Hervorgehobenen das Unrichtige derselben nachzuweisen. Eine Theorie, die zuletzt alles in einen allgemeinen Synkretismus zusammensinken lässt, und in einem solchen Synkretismus das höchste Resultat des Entwicklungsprocesses des Dogma sieht, widerlegt sich dadurch von selbst. Auf diese Weise ist kein Fortschritt, kein Resultat da, sondern wenn alles in den allgemeinen Synkretismus zusammengesunken ist, muss alles wieder von vorn anfangen, und der Kreislauf der Geschichte wiederholt sich ewig. Daher sollen nach Kliefoth alle genannten Momente nur verschiedene Stadien einer und derselben Periode sein, es gibt daher zwar mehrere Perioden, aber jede derselben hat immer wieder in denselben Stadien ihren Verlauf. Wenn daher auch Kliefoth über alle jene Momente und ihr Verhältniss zu einander sehr viel wahres und treffendes sagt,

so erhält man doch dadurch nicht den Begriff eines geschichtlichen Entwicklungsprocesses, jede Periode hat ja immer wieder denselben Verlauf, es ist daher kein Fortschritt, kein Resultat, sondern ein ewiges Einerlei. Dazu kommt, dass wenn nach Kliefoth alle jene Momente Stadien einer und derselben Periode sein sollen, die ganze Dogmengeschichte nur Eine Periode sein kann. Es bleibt daher nichts übrig, als jene Stadien selbst als Perioden zu nehmen, nur muss zugleich, wie schon gezeigt worden ist, der Fortschritt selbst nicht quantitativ, sondern qualitativ bestimmt werden.

Der Hauptmangel aller dieser Versuche, den Begriff der Dogmengeschichte und mit ihm den Entwicklungsgang des Dogma zu bestimmen, ist, dass der geschichtliche Process, in dessen Darlegung die wahre Methode besteht, nicht zur klaren Anschauung kommt. Die wahre Methode kann nur die der Sache immanente Bewegung, oder der sich selbst bewegende Begriff sein. Die Selbstbewegung des Begriffs aber ist die Selbstbewegung des Geistes, sofern die Thätigkeit oder Bewegung des Geistes das Denken ist. Auf das Wesen des denkenden Geistes müssen wir daher zurückgehen, um das Dogma in seinem Begriff aufzufassen. Wie der Begriff an sich als ein lebendiger, sich selbst bewegender nur der Geist in in der Thätigkeit des Denkens ist, so kann der Begriff des christlichen Dogma, auch seinem Inhalt nach betrachtet, nur aus dem Wesen des Geistes erkannt werden. Das christliche Dogma kann ja, wie das Christenthum selbst, nur unter den höhern Begriff der Religion gestellt werden, die Religion selbst aber ist wesentlich ein Verhältniss des Geistes zum Geist, in welchem der Geist durch die Thätigkeit des Denkens sich mit sich selbst vermittelt. Alles Denken ist die Vermittlung des Geistes mit sich, um, was er an sich ist, auch für das Bewusstsein zu sein, und so erst, durch die Vermittlung des Denkens der denkende selbstbewusste Geist zu sein. Im Den-

ken wird der Geist sich selbst gegenständlich, er unterscheidet sich von sich selbst, geht in den Unterschied von sich heraus, stellt sich ein Anderes von sich Unterschiedenes gegenüber, aber nur dazu, um in dem von sich Unterschiedenen sich auch wieder mit sich eins zu wissen, und aus dem Unterschiede sich in sich selbst zurückzunehmen, sich mit sich selbst zusammenzuschliessen, und in dieser Einheit des objectiven und subjectiven Geistes der freie selbstbewusste Geist zu sein. Diese doppelte Thätigkeit des Geistes, dieses Herausgehen aus sich und dieses Zurückgehen in sich, oder dieser Unterschied in der Einheit und diese Einheit im Unterschied, ist das Princip der Bewegung des Geistes, durch welches alle Momente seiner geistigen Thätigkeit bestimmt werden. Aus diesem allgemeinen Gesichtspunkt der im Denken sich manifestirenden Thätigkeit des Geistes ist nun auch die Bewegung des christlichen Dogma zu betrachten. Das christliche Dogma hat zu seiner Voraussetzung die christliche Offenbarung. Die Offenbarung ist ein Act des Geistes, in welchem ein Objectives als ein unmittelbar Gegebenes dem subjectiven Bewusstsein gegenübertritt, das für das Subject zum Gegenstand eines von dem Inhalt der absoluten Idee erfüllten Glaubens wird. Von der Macht der absoluten Idee ergriffen hat das Subject den Drang in sich, in dieses Objective, das ihm als ein unmittelbar Göttliches gegeben ist, sich mit seiner ganzen denkenden Thätigkeit zu vertiefen, um seinen Inhalt sich zum Bewusstsein zu bringen, ihn für das vorstellende Bewusstsein nach allen seinen Bestandtheilen gleichsam auseinanderzulegen. Insofern kann man dieses Expliciren eines gegebenen Inhalts eine analysirende Thätigkeit nennen, nur ist diess nicht so zu verstehen, wie wenn die Bestimmungen, welche dem Inhalt des Glaubens auf diesem analytischen Wege gegeben werden, denselben Charakter der Objectivität an sich trügen, welcher dem Glauben selbst zukommt, sofern

er den Inhalt der absoluten Idee in sich hat. Es ist nur das Subject, das sich auf diese Weise den Inhalt des Glaubens explicirt und analysirt, mit seinem Denken und Vorstellen sich in denselben hineinversetzt, und so in den Bestimmungen, in welchen es nur den objectiven Inhalt des Glaubens hervorzuheben scheint, sich selbst objectiv wird. Die Vorstellungen, Urtheile, Reflexionen, in welche das Subject den Inhalt des religiösen Bewusstseins umsetzt und auseinanderlegt, gelten in der Form von Glaubenssätzen und Glaubenslehren als objective, unmittelbar gegebene Bestimmungen der absoluten Wahrheit, während sich in ihnen nur die Subjectivität des vorstellenden Bewusstseins abspiegelt.

Dass diess der Gang der Sache war, zeigt die erste Periode der Dogmengeschichte, die Geschichte der ältesten Kirche deutlich genug. Keine Periode ist reicher an dogmatischen Behauptungen, Lehrbestimmungen und Glaubenssätzen, die als unumstössliche Wahrheiten aufgestellt wurden, in keiner andern fanden so viele Synoden und Synodalverhandlungen statt, die sich beinahe ausschliesslich nur auf das Dogma bezogen. Es ist die Zeit der grössten Productivität des Dogma, in welcher das Dogma gleichsam den innern Drang in sich hat, aus sich herauszugehen, alle seine Momente aus sich herauszustellen, in dem ganzen Umfang seines Inhalts sich vor dem Bewusstsein zu entfalten und auszubreiten. Kann man von irgend einer Periode sagen, dass sie eine Dogmen bildende, die Dogmen hervorbringende sei, sofern bald diese, bald jene Seite des Dogmas besonders hervorgehoben und fixirt wird, und die einzelnen Bestimmungen in der Form scharf abgegrenzter Glaubenssätze aufgestellt werden, so ist es unstreitig vor allen andern die erste. Indem das Subject dem auf diese Weise sein religiöses Bewusstsein bewegenden Drange sich hingibt, mit seiner ganzen Macht in das Dogma eingeht und in ihm sich objectivirt, fühlt es sich ebendadurch

innerlich befriedigt, es kann sich erst, wenn das Dogma diese bestimmte Gestalt erhalten hat, auch eins mit ihm wissen, aus dem einfachen Grunde, weil die dem Dogma gegebene Gestaltung ganz aus demjenigen genommen ist, was das Subject zuvor schon in sich hatte. So oft das Dogma eine neue, wichtige, tiefer eingreifende Bestimmung erhält, lässt sich immer auch ein gewisses subjectives Interesse nachweisen, auf welchem sie beruht, es werden herrschende Zeitformen auf das Dogma angewandt, woraus es allein zu erklären ist, dass solche Bestimmungen in dem Bewusstsein der Zeit allgemeineren Anklang finden. Das Subject vermittelt auf diese Weise das Dogma mit sich, es setzt sich zu demselben in ein freies, seinem religiösen Bewusstsein zusagendes Verhältniss. Auf der andern Seite aber entsteht dadurch auch wieder für das Subject ein mehr oder minder unfreies Verhältniss. Je mehr das Subject, um in das Dogma einzugehen, sich in ihm objectivirt, desto mehr gibt es seine eigene Freiheit an dasselbe hin. Die Bestimmungen, in welchen das Dogma auf seinen bestimmten Ausdruck gebracht und in der Form von Glaubenssätzen fixirt wird, erhalten eine das Subject bindende Auctorität, deren Anerkennung es sich nicht mehr entziehen kann; es stellt sich ihm in ihnen eine Objectivität gegenüber, welche, wenn sie auch nur sein eigenes Product ist, mehr und mehr eine von ihm unabhängige Macht gewinnt, und seine freie Bewegung in immer engere Grenzen einschliesst. Man betrachte in dieser Hinsicht nur, was seit der Synode in Nicäa der Gang der Sache war. Es schloss sich Synode an Synode, Dogma an Dogma an, bis endlich, je mehr allmählig ein Dogma nach dem andern zur Sprache kam, ein ganzes System kirchlicher Dogmen aufgestellt war. Was war aber die Folge davon? Da alles, was einmal die Kirche durch öffentliche Verhandlungen und Beschlüsse sanctionirt hatte, als unabänderliches Dogma galt, so stand es nicht mehr in

der Freiheit des Einzelnen, über die Lehre des christlichen Glaubens so oder anders zu denken, er musste sich mit unbedingtem Glauben der Auctorität der Kirche unterwerfen. Das Dogma setzte ihm, indem es mit allen seinen für so wichtig gehaltenen Bestimmungen vor ihm stand, eine Schranke entgegen, die er nicht zu durchbrechen vermochte, und durch die er sich in dem Grade um so mehr beengt fühlen musste, je mehr es ihm zum Bewusstsein kam, dass sie eine blos willkürliche sei. Dieses Bewusstsein musste aber früher oder später erwachen, da so zufällig entstandene Bestimmungen, bei welchen die oft so streitige Entscheidung nur durch äussere Motive und Interessen herbeigeführt, und die streitenden Elemente noch so wenig innerlich vereinigt waren, den denkenden Geist unmöglich in die Länge befriedigen konnten. Die ganze Geschichte des Dogma ist, so betrachtet, ein stetes Processiren des Geistes mit sich selbst, in welchem er in ewigem Widerstreite mit sich selbst, nie wahrhaft einig mit sich werden kann; es ist ein stetes Binden und Lösen, die nie ruhende Arbeit des Geistes, in welcher er gleich der Penelope sein eigenes Gewebe immer wieder auflöst, aber nur dazu, um es von neuem wieder zu beginnen. Kaum hat er eine ihn beschränkende und bestimmende Auctorität sich selbst auferlegt, und sich selbst gebunden, so will er alsbald auch wieder sich davon losmachen, und sich ihr entziehen; was er im Drange seines Innern aus sich herausgestellt hat, um in ihm sich selbst gegenständlich zu werden, ist ebendadurch über ihn selbst hinausgewachsen, es ist als ein Äusseres ihm selbst äusserlich und fremd geworden, und sein ganzes Bemühen geht nun dahin, es wieder in sich hereinzuziehen, um seiner wieder mächtig zu werden und sich innerlich mit ihm befreunden zu können.

Hiemit sind wir nun schon in das zweite Stadium der Entwicklung des Dogma eingetreten. Das Dogma steht als

kirchliche Lehre mit der ganzen Macht seiner äussern Objectivität vor dem Bewusstsein des Subjects; aber das Subject hat nun auch mehr und mehr das Bedürfniss und das Interesse in sich, das Dogma mit sich zu vermitteln, es der Äusserlichkeit, in welcher es vor ihm steht, zu entheben, und ihm in seinem eigenen Selbstbewusstsein einen Anknüpfungspunkt zu geben. Dieses Streben hatte das Subject von Anfang an; aber gegen den überwiegenden Drang, sich im Dogma zu objectiviren, musste es zurücktreten und konnte sich, soweit es sich äusserte, nur in einzelnen untergeordneten Erscheinungen kund thun. Jetzt erst, nachdem das Dogma in der Auctorität der Kirche zu einer so festen objectiven Macht geworden war, musste das Subject sich um so mehr getrieben fühlen, mit der Energie seines Selbstbewusstseins sich dem Dogma gegenüberzustellen und an ihm zu versuchen, wie weit es sich seiner zu bemächtigen im Stande sei. Es galt also jetzt den Versuch, gegen die Übermacht des Dogma die Freiheit des Subjects geltend zu machen, und dass nun ein solcher Versuch nicht blos hin und wieder, auf einzelnen isolirten Punkten, sondern im Grossen, in einer zusammenhängenden Reihe gleichartiger, durch ein und dasselbe Princip bestimmter Bestrebungen, und mehr und mehr mit dem bestimmten Bewusstsein der Aufgabe, um welche es sich handelte, gemacht wurde, diess ist es, was diesem zweiten Stadium der Entwicklung des Dogma seinen eigenthümlichen Charakter gibt. Diess ist es, was das Dogma des Mittelalters von dem der alten Kirche wesentlich unterscheidet, und der Scholastik als einer neuen Gestalt des dogmatischen Bewusstseins ihre so wichtige Bedeutung in der Entwicklungsgeschichte des Dogma gibt.

Was die Scholastik ihrem Wesen nach ist, wie sie entstand, und welchen Verlauf sie in ihren verschiedenen Perioden nahm, kann hier noch nicht näher entwickelt werden,

es soll hier nur im Allgemeinen die Stelle bezeichnet werden, die sie als ein besonderes Moment in dem Entwicklungsgange des Dogma einnimmt. Der Hauptgesichtspunkt, unter welchen die Scholastik gestellt werden muss, ist eben das allen ihren Haupterscheinungen zu Grunde liegende Bestreben, das Dogma aus der Äusserlichkeit und Unmittelbarkeit, die es als ein schlechthin Gegebenes, auf der blossen Auctorität des kirchlichen Glaubens Beruhendes hatte, in das subjective Bewusstsein herüberzunehmen, und es mit demselben zu vermitteln. Die Scholastik will nicht blos glauben, sie will auch wissen, was sie glaubt, dem Glauben soll das Wissen zur Seite gehen; das Dogma hat zwar seine Wahrheit in sich selbst, weil es aber an sich wahr ist, muss seine Wahrheit auch bewiesen werden können, die Scholastik will es rationell auffassen und begreifen, sich selbst darüber Rechenschaft geben, was an dem Dogma das Vernünftige oder Verstandesmässige seines Inhalts ist; und wenn auch auf dem Wege der von der Scholastik versuchten Beweisführung das Dogma ganz dasselbe bleibt, was es von Anfang war, das Resultat kein anderes ist, als schon die Voraussetzung war, so ist doch die Stellung des Bewusstseins zum Dogma eine ganz andere geworden, es ist durch den Versuch seiner Vermittlung dem Selbstbewusstsein näher gekommen, schon dadurch, wenn auch nur in beschränktem Sinn, mit ihm eins geworden. Unstreitig kann man in der Scholastik, wenn sie in dem ganzen Zusammenhang der Entwicklung des Dogma aus diesem Gesichtspunkt aufgefasst wird, nur einen sehr bedeutenden Fortschritt des Geistes sehen, sie ist ein Versuch des Subjects zur Befreiung seines Selbstbewusstseins aus den Banden einer Auctorität, durch die es sich selbst gebunden hat. Demungeachtet befand sich die Scholastik auf einem Wege, welcher nie zum rechten Ziel führen konnte. Die Befreiung des Selbstbewusstseins in seiner Stellung zum Dogma war, wenn sie

auch das bewegende Princip der Scholastik war, doch so wenig ihr Resultat, dass sie vielmehr nur zu einer um so grössern Unfreiheit des Subjects führte. Diess ist das Beschränkte, Einseitige, Mangelhafte der Scholastik, das, was sie zu diesem bestimmten Moment in dem Entwicklungsgange des Dogma macht. Ihr wesentlichster Mangel war, dass das Dogma die Äusserlichkeit, die ihm genommen werden sollte, nie verlor, es blieb fort und fort eine unmittelbare Objectivität, die nur etwas schlechthin Gegebenes war, eine feste undurchdringliche Macht, in welche das Subject mit der Kraft seines Selbstbewusstseins nie eindringen konnte, eine Schranke, die nie durchbrochen und aufgehoben wurde, eine absolute Voraussetzung, über welche der Geist nicht hinwegkommen konnte. Ebendesswegen war auch alles, was von der Scholastik zur Vermittlung des Dogmas mit dem Bewusstsein versucht wurde, im Grunde rein formeller Art, eine logische Analyse und Erörterung des Dogma, eine nähere Bestimmung seines Inhalts durch verschiedene Unterscheidungen, die an ihm gemacht wurden, eine Argumentationsweise, bei welcher zwar alle mögliche Gründe und Gegengründe, alle Für und Wider, einander gegenübergestellt, die Wahrheit des Hauptsatzes aber, welcher bewiesen werden sollte, an sich schon als Resultat vorausgesetzt wurde. So rationell die ganze Tendenz der Scholastik war, so kam es doch nie zu einem eigentlichen Bruch mit dem Dogma, der Zweifel, wenn er auch rege wurde, griff nie tiefer ein; so vielfach auch das Dogma nach allen Seiten hin gewendet wurde, so blieb es doch wesentlich unverändert, und alle Bemühungen um die formelle Aufklärung und Rationalisirung des Dogma hatten daher nur die Folge, dass das Bewusstsein des Subjects statt in eine freiere Stellung zum Dogma zu kommen, nur um so fester an dasselbe gekettet, nur um so tiefer in alle Consequenzen desselben hineingezogen, und durch die ganze Masse des Mate-

rials, das die Scholastik aus sich erzeugte, um ein durchgeführtes System des kirchlichen Glaubens aufzustellen, nur um so schwerer niedergedrückt wurde. In eine grössere Unfreiheit, eine drückendere Knechtschaft konnte der Geist nicht versinken als durch den geistlosen Formalismus der Scholastik.

Ebendarin lag nun aber auch die Nothwendigkeit eines weitern Fortschritts, des Übergangs aus dem zweiten Stadium der Geschichte des Dogma in ein drittes, in welchem jetzt erst geschehen musste, was die Scholastik zwar auch schon versucht, aber kaum anzufangen vermocht hatte. Der Grundgedanke, von welchem schon die Scholastik bewegt wurde, ohne freilich zu einem klaren Bewusstsein der eigentlichen Aufgabe zu gelangen, war die ganz richtige Voraussetzung, dass eine Verständigung über das Dogma möglich sei, zwischen der Wahrheit desselben und dem Selbstbewusstsein des Geistes ein inneres Band der Einheit bestehen müsse. Um aber zu wissen, was an dem Dogma wahr und vernünftig sei, durfte man nicht, wie die Scholastik immer that, die Wahrheit des Dogma an sich schon voraussetzen, sondern musste vor allem nach der absoluten Gewissheit des Dogma selbst fragen. Ebendesswegen konnte man seinen Standpunkt nicht blos dem Dogma gegenüber, sondern nur über demselben nehmen, und durfte kein Bedenken tragen, mit dem Dogma völlig zu brechen, sobald es der denkenden Vernunft oder dem religiösen Bewusstsein nur als ein unwahres und unvernünftiges, dem religiösen Interesse widerstreitendes erschien. Dass es zu einem solchen Bruche mit dem Dogma kam, ist hauptsächlich als eine Wirkung der Scholastik anzusehen, da wie Christenthum und Religion überhaupt durch den ganzen Zustand der Kirche, so durch sie besonders das Dogma eine Gestalt erhalten hatte, die für das Selbstbewusstsein des Geistes so viel Widerstreitendes hatte, dass er in seinem Innersten gegen sie aufgeregt werden musste. So geschah es,

dass in das mit dem Dogma bisher identische religiöse und dogmatische Bewusstsein ein Riss kam, durch welchen beide, das Dogma und das Bewusstsein des Subjects, auf eine unheilbare Weise auseinander gerissen wurden; durch den Zwiespalt, in welchen das Subject mit dem Dogma kam, erwachte in dem Subject das Bewusstsein seiner subjectiven Freiheit, in diesem Bewusstsein sagte es sich von einer Gestalt des Dogma los, mit welcher es sich nicht mehr eins wissen konnte, es konnte das Princip, auf welchem die Wahrheit des Dogma beruhen sollte, nicht mehr als ein wahres anerkennen, sondern sie nur auf ein neues, von dem bisherigen wesentlich verschiedenes gründen. Dieses neue Princip war im Gegensatz gegen das bisher allein geltende Princip der kirchlichen Tradition und Auctorität die ausschliessliche göttliche Auctorität der heiligen Schrift, die aber selbst nur auf dem Grundsatz beruhen konnte, dass das Subject im Bewusstsein seiner subjectiven Freiheit nur das als wahr anzuerkennen vermöge, was sich ihm in seiner denkenden Vernunft als Wahrheit ergibt. Durch die Reformation war demnach erst das Subject in seiner Stellung zum Dogma zum Bewusstsein seiner Freiheit, oder zur Freiheit seines Selbstbewusstseins hindurchgedrungen; das Dogma stand ihm nicht mehr in seiner Äusserlichkeit gegenüber, mit der äusserlich zwingenden Auctorität der kirchlichen Lehre, sondern es hatte alle seine Bedeutung nur darin, dass sich das Subject mit der göttlichen Wahrheit, die es als seinen wesentlichen Inhalt erkannte, auch innerlich eins wissen konnte. Aber auch die neue Periode, in welche das Dogma in seiner Entwicklung eintrat, hatte wieder ihre Beschränktheit und Einseitigkeit. Das Mangelhafte war vor allem, dass das neue zum Bewusstsein gekommene Princip nicht das allgemeine Bewusstsein durchdringen konnte, dass, während die Einen nur in der Freiheit und Autonomie des Subjects das constitutive Princip

des Dogma erkannten, die Andern dagegen um so mehr an dem alten Princip der Auctorität festhielten, und von einer Befreiung des Subjects aus den Banden der kirchlichen Auctorität nichts wissen wollten.

Die neue, durch die Reformation herbeigeführte Periode der Entwicklung des Dogma ist daher die Periode des Gegensatzes des Katholicismus und Protestantismus, in welcher das religiöse und dogmatische Bewusstsein sich als ein in sich getheiltes und gespaltenes darstellt. Der Fortschritt des Dogma erfolgte daher nur in einer bestimmten particulären Sphäre, und dem Princip des Fortschritts und der Bewegung des Dogma stellte sich mit der Macht eines Gegensatzes, der sich in sich selbst befestigte, der Grundsatz der Stabilität des Dogma gegenüber. Schon in dieser Hinsicht fand also auch wieder eine Beschränkung statt, das neue Princip hatte in dem Bewusstsein der Zeit selbst eine Schranke, welche es nicht durchbrechen konnte; aber auch innerhalb der protestantischen Kirche stand ihm noch so Manches entgegen, was seine reinere und freiere Entwicklung hemmte. Es musste sich erst durch verschiedene Gegensätze hindurcharbeiten, um das, was von Anfang an in ihm lag, mit der vollen Bedeutung seines Inhalts für das Bewusstsein herauszustellen. Das durch die Reformation freigewordene Subject war immer auch noch ein in seinem dogmatischen Bewusstsein vielfach gebundenes, es musste erst in einem Entwicklungsprocess, welcher selbst wieder seinen bestimmten Verlauf hatte, und Hemmungen und Beschränkungen mit sich führte, die erst überwunden werden mussten, zum vollen Begriff der Freiheit, die ihm in dem Princip des Protestantismus gegeben war, hindurchdringen. Wie diess geschah, kann hier nicht weiter entwickelt werden, es genügt auf Ein Resultat hinzuweisen, das dieser fortgehende Entwicklungsprocess in der neuesten Gestaltung des dogmatischen Bewusstseins gehabt hat, darauf nämlich,

dass die Philosophie und die Theologie nicht mehr die äusserliche Stellung zu einander haben können, die sie lange genug im Interesse der Theologie haben zu müssen schienen, dass beide immer mehr in demselben Mittelpunkt, in einem und demselben Interesse sich berühren, und die Freiheit des Selbstbewusstseins, welche der höchste Standpunkt der Philosophie ist, immer allgemeiner auch als der Standpunkt anerkannt wird, auf welchem allein die Theologie zu einer befriedigenden Lösung der Aufgabe gelangen kann, die ihr in Beziehung auf das christliche Dogma gegeben ist. Was im Mittelalter so lange als höchstes Axiom galt, dass es eine doppelte Wahrheit gibt, eine andere für die Theologie, eine andere für die Philosophie, muss sich factisch immer mehr als eine falsche Voraussetzung widerlegen. So gewiss es nur Eine Wahrheit gibt, so gewiss muss sich der Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie immer mehr ausgleichen und aufheben.

Sehen wir nun auf den Zweck zurück, für welchen diese Übersicht über den Entwicklungsgang des Dogma gegeben worden ist, um nämlich an ihm die Methode der Dogmengeschichte nachzuweisen, so kann diese, wie sich hieraus ergibt, nur darin bestehen, dass sie dem immanenten Ganzen der Sache selbst folgt, und als das Allgemeine, durch welches alle am Dogma vor sich gehenden Veränderungen bedingt sein müssen, den sich selbst bewegenden Begriff des Dogma betrachtet. Ist die ganze Geschichte des Dogma, wie sich bei näherer Betrachtung immer mehr zeigt, ein in sich zusammenhängender, durch seine innern Momente bestimmter Entwicklungsprocess, in welchem alles Vorangehende die nothwendige Voraussetzung des Nachfolgenden, und alles Folgende nur das Resultat des Vorangehenden ist, so dass alle besondere Gestaltungen des Dogma nur als die Momente einer durch das Ganze hindurchgehenden Einheit begriffen werden können,

so kann auch die wahre geschichtliche Darstellung nur diejenige sein, welche diesen Entwicklungsprocess ganz als das erscheinen lässt, was er an sich ist. Die Methode der Dogmengeschichte ist daher in dem Grade um so verfehlter, je mehr sie in dem ganzen Verlauf derselben nur Einzelnes, Zufälliges, Willkürliches, Zusammenhangsloses sieht, oder je weniger sie durch die äussern Erscheinungen zum innern Begriff der Sache selbst hindurchzudringen weiss, zu dem innern bewegenden Princip, das nur der denkende Geist selbst sein kann, wie er in seiner Stellung zum Dogma nach dem Bewusstsein desselben und ebendamit nach seinem eigenen Selbstbewusstsein ringt. Die ganze Bewegung des Dogma erfolgt zwischen zwei einander gegenüberliegenden Punkten, die in der Einheit des Objectiven und Subjectiven sich zusammenschliessen sollen. Auf der einen Seite liegt das Dogma in seiner objectiven Wahrheit vor dem Geist, der es in sein subjectives Bewusstsein aufnehmen, und seines Inhalts immer gewisser werden soll, auf der andern Seite kann der absoluten Wahrheit des Dogma nur die ebenso absolute Selbstgewissheit des Subjects entsprechen. Zwischen diese beiden Punkte fällt die ganze Bewegung des Dogma als die unendliche Arbeit des mit sich selbst ringenden, in dem absoluten Inhalt des Dogma die Freiheit seines Selbstbewusstseins erstrebenden Geistes. Jede neue Gestaltung des Dogma ist ein neuer Versuch des Geistes, der Wahrheit gewisser zu werden, des Inhalts des Dogma sich tiefer und umfassender zu bemächtigen; aber auf jeder neuen Stufe der Entwicklung stellt sich immer auch wieder ein inadäquates Verhältniss des subjectiven Bewusstseins zu seinem Object heraus; ebendarum kann die einmal begonnene Arbeit nie ruhen, sie hat das treibende Princip ihrer Bewegung in sich selbst, der Begriff muss sich durch alle seine Momente hindurchbewegen, und es muss daher auch eine Form des subjectiven Bewusstseins geben, in welcher

Inhalt und Form, Object und Subject sich zur Einheit zusammenschliessen. Ohne ein solches Ziel wäre die Arbeit des Geistes eine resultatlose, ein in's Endlose verlaufender Process; darum kann aber auch die Entwicklung des Dogma, wenn sie als ein immanenter Process gedacht werden soll, nur auf der Voraussetzung beruhen, dass das Dogma schon in seinem Ausgangspunkt nichts dem Wesen des Geistes an sich Fremdes ist, dass es selbst nur der sich gegenständlich gewordene Geist ist, der in diesem Gegensatze des Objectiven und Subjectiven sich mit sich selbst vermittelt.

Der ganze Verlauf der Dogmengeschichte ist demnach ein fortgehender Entwicklungsprocess, und zwar der Process des Geistes selbst. Als solcher ist er auch ein kritischer Process, und es ist in dieser Beziehung mit Recht gesagt worden, die Geschichte des Dogma sei auch seine Kritik, oder die Geschichte des Dogma sei seine Auflösung in den Gedanken. Es ist hiemit derselbe Process, welchen wir bisher nach seinem positiven Wesen betrachtet haben, nur nach seiner negativen Seite bezeichnet, wie sie mit jener positiven wesentlich zusammenhängt. Das Dogma kann nicht in seiner Entwicklung fortschreiten, es kann nicht als der sich selbst bewegende Begriff von einem Moment zum andern sich fortbewegen, ohne dass es sich zu allem demjenigen, worüber seine Bewegung hinausgeht, negativ verhält. Der Fortgang zu einer neuen Gestalt des Bewusstseins ist nur dadurch möglich, dass die bisherige in ihrer Unwahrheit erkannt ist. Dass alles, was das Dogma aus sich erzeugt, immer auch wieder etwas an sich hat, was nur in einem negativen inadäquaten Verhältniss zu dem Begriff der Sache selbst steht, dass ebendesswegen das Bewusstsein immer wieder darüber hinausgetrieben wird, weil es bei dem Widerspruch, dessen es sich bewusst wird, nicht stehen bleiben kann, diess ist ja das treibende Princip der Bewegung. Alles scheint nur dazu hervorzutreten, um

wieder in sich zu zerfallen, und die Geschichte ihr eigentliches Element nur darin zu haben, dass sie in dem steten Wechsel auf einander folgender Formen, die sowohl gesetzt als auch wieder aufgehoben werden, die Endlichkeit und Zufälligkeit aller Gestalten des Dogma zum klaren Bewusstsein bringt, so dass demnach das ganze Resultat der Geschichte nur die Freiheit des Selbstbewusstseins in dem negativen Sinne sein könnte, sich von jeder bestimmten Form frei zu wissen. Indem auf diese Weise in diesem fortgehenden Process jede folgende Form die Negation der ihr vorangehenden ist, und das Dogma selbst in seiner Entwicklung immer daran arbeitet, alles Negative, Inadäquate von sich abzuthun, ist die Geschichte des Dogma auch seine Kritik, und es liegt daher auch ganz in der Natur der Sache, dass dieses kritische Bewusstsein selbst als ein Moment in die Geschichte eintritt. In der Entwicklung des Dogma muss auch eine Periode eintreten, in welcher das Bewusstsein der Zeit zu dem Inhalt des Dogma, wie es sich in seiner kirchlichen Entwicklung gestaltet hat, nur kritisch, oder vielmehr nur skeptisch und negativ verhalten kann. Es ist diess dieselbe Periode, welche wir schon als die Periode der Reformation genauer fixirt haben, und es ist von selbst klar, wie die Reformation als Reform des Dogma auch ein wesentlich kritisches Element in sich enthält. Der Protestantismus ist ja, was sein wesentlicher Unterschied vom Katholicismus ist, seiner Natur nach kritisch, und je reiner sich das protestantische Princip entwickelt hat, desto grössere Bedeutung hat auch die von Anfang an in ihm liegende kritische Tendenz erhalten. Man kann daher den Gang des Dogma, sofern seine Geschichte auch seine Kritik ist, in seinen allgemeinen Zügen mit Strauss, Glaubenslehre I, S. 71, so bestimmen: „Es ist in unbefangener, unbestimmter Gestalt vorhanden in der Schrift; in der Analyse und nähern Bestimmung desselben tritt die Kirche in Gegensätze auseinander, die wohl

auch in häretische Extreme auslaufen, sofort erfolgt die kirchliche Fixirung im Symbol, und die Symbole werden zur kirchlichen Dogmatik verarbeitet; demnächst aber erwacht allmählig die Kritik, der Geist unterscheidet sich von der Realität, die er sich in der kirchlichen Lehre gegeben, das Subject zieht sich aus der Substanz seines bisherigen Glaubens heraus, und negirt diese als seine Wahrheit. Diess wird es aber nur thun, weil ihm, wenn auch zunächst nur an sich und in unentwickelter Form, eine andere Wahrheit aufgegangen ist." Schon dadurch ist auch auf das Positive hingewiesen, das das Negative der Kritik zu seiner Voraussetzung haben muss. Noch bestimmter ist diess ausgesprochen, wenn gesagt wird, die Geschichte des Dogma sei seine Auflösung in den Gedanken. Es liegt darin das Doppelte. „Das Dogma wird durch die Betrachtung seiner Geschichte aufgelöst, sofern uns diese den Fluss seiner Entwicklung, die Allmähligkeit seines Entstehens, die Quellen, aus denen seine verschiedenen Momente geschöpft sind, den Widerspruch, der sich von Anfang an neben der kirchlichen Orthodoxie herzieht, und auf einige Zeit durch äussere Auctorität beschwichtigt, nur um so unaufhaltsamer hervorgebrochen ist, die prekären Auskünfte, mittelst deren die wunden Seiten der Vorstellung wohl verdeckt, nicht geheilt werden konnten, kennen lehrt; es wird aber nicht in nichts aufgelöst, sondern in den Gedanken, dadurch, dass von dem tieferen Blick in jener ganzen, scheinbar oft so verworrenen und zufälligen Entstehung und Bildung eine innere Nothwendigkeit, der Drang des sich zu immer reicherem und klarerem Selbstbewusstsein heraufarbeitenden Denkens erkannt wird" [1]). Die Methode der Dogmengeschichte ist demnach von selbst auch kritisch, man kann dem Gange des Dogma nicht folgen, ohne zu sehen, wie es sich in sich

1) Zeller in den Theol. Jahrb. I, S. 358.

selbst wieder auflöst; wenn man sich aber nur an diese negative kritische Seite halten wollte, so wäre diess sehr einseitig, die Geschichte würde dadurch nur zu einer auflösenden und zersetzenden Kritik werden; die wahre Methode kann daher nur diejenige sein, die ebenso positiv als negativ ist, und in der Geschichte immer beides zugleich sieht, sowohl das Vergängliche des Dogma, das nur sich selbst auflösen kann, als das Bleibende und Unvergängliche seines Inhalts.

4. Die Perioden der Dogmengeschichte.

Mit der Methode der Dogmengeschichte ist von selbst die Eintheilung in Perioden gegeben. Die Geschichte des Dogma zerfällt nach den innern Momenten seiner Entwicklung in gewisse Hauptperioden, die auch für den historischen Vortrag fixirt werden müssen. Die Perioden der Geschichte dürfen nicht blos durch willkürliche Einschnitte, die man bald da, bald dort in dem Verlauf der Geschichte macht, bestimmt werden, sie können sich nur nach den Epochen richten, die in dem objectiven Entwicklungsgang der Geschichte selbst sich herausstellen, und je bestimmter ein neuer Umschwung des Zeitbewusstseins, ein Entwicklungsknoten, mit welchem eine neue Reihe von Veränderungen ihren Anfang nimmt, sich kund gibt, desto weniger darf er auch in der historischen Darstellung unbeachtet gelassen werden. Welche Bedeutung in dieser Hinsicht die Reformations-Epoche hat, fällt von selbst in die Augen. Auch die Scholastik, oder die Entwicklungsgeschichte des Dogma im Mittelalter bildet so ein eigenes in sich zusammenhängendes Ganze. Es sind demnach drei Hauptmassen, in welche das ganze Material der Dogmengeschichte nach der Beschaffenheit des Gegenstandes selbst sich theilt, das Dogma der alten Kirche, das des Mittelalters, und das der neuern, mit der Reformation beginnenden Zeit.

Hält man diese drei grossen Epochen und Perioden in

ihrem Unterschied von einander fest, so kann innerhalb dieser drei grossen Zeiträume selbst das Einzelne nach seinem Zusammenhang um so leichter geordnet werden. Da aber die Eintheilung der Geschichte in Perioden hauptsächlich auch den Zweck hat, die Übersicht des Ganzen zu erleichtern, und dem Gedächtniss die nöthigen Halt- und Ruhepunkte zu geben, so muss man auch wieder darauf bedacht sein, jene Zeiträume selbst wieder auf passende Weise abzutheilen. Es darf auch diess nicht willkürlich geschehen, sondern es können nur solche Punkte fixirt werden, welche sich als ein bedeutenderes Entwicklungsmoment des Dogma selbst herausstellen, als Punkte, in welchen das Dogma selbst einen gewissen Ruhepunkt erreicht. In dieser Hinsicht ist für die Geschichte des Dogma in der alten Kirche keine andere dogmatische Verhandlung merkwürdiger geworden, als die auf der Synode zu Nicäa. Sie ist daher allgemein als Grenzpunkt des ersten Abschnitts der ersten Hauptperiode angenommen, oder als der Punkt, in welchem die Geschichte des Dogma in der alten Kirche in zwei gleiche Hälften oder Perioden sich theilt.

Nur Ziegler hat a. a. O. S. 341 die Einwendung gemacht: die Synode zu Nicäa habe nur ein einziges Hauptdogma zu bestimmen gesucht und auch darüber den Streit nicht beilegen können, sondern erst recht in Bewegung gesetzt, so dass die genauere Bestimmung erst auf der allgemeinen Synode in Konstantinopel im Jahr 381 erfolgte. Die Synode in Nicäa gebe also keinen Ruhepunkt für die Dogmengeschichte, wohl aber einen Streitpunkt, der nun vom Logos zum h. Geist übergieng, so dass die ganze Trinitätslehre erst am Ende des vierten Jahrhunderts durch die allgemeine Synode in Konstantinopel eine symbolische Ruhe erhielt. Diese Einwendung ist von keiner Erheblichkeit. Es ist zwar nur Ein Dogma, worüber die Synode in Nicäa entschied, aber doch dasjenige, das die ganze dogmatische Thätigkeit jener Jahrhunderte be-

schäftigte, und wenn auch die Synode den entstandenen Streit nicht beilegte, sondern nur noch mehr erregte, so hatte doch der Streit kein anderes Resultat, als was schon zu Nicäa festgestellt worden war; die Entwicklung des Dogma hat daher schon zu Nicäa den Punkt erreicht, der für die Dogmengeschichte als der entscheidende zu fixiren ist. Dazu kommt, dass die nicänische Synode auch als die erste ökumenische dadurch Epoche macht, dass in ihr ein neues Princip für dogmatische Entscheidungen aufgestellt worden ist. Die Synode in Konstantinopel im Jahr 381 steht ihr schon in dieser Beziehung als die zweite ökumenische nach, und zugleich ist eben diese Synode mit der Streitigkeit, deren Folge sie war, als ein Glied der fortgehenden Reihe von Streitigkeiten und Synoden zu betrachten, die den Hauptinhalt des zweiten Abschnitts der ersten Hauptperiode der Dogmengeschichte ausmachen. Zum Grenzpunkt derselben macht man gewöhnlich Gregor I., mit welchem man die Reihe der Kirchenväter zu schliessen pflegt. Die Frage könnte nur sein, ob es nicht passender wäre, diesen zweiten Abschnitt bis Johannes von Damascus fortgehen zu lassen, mit welchem die Dogmatik der griechischen Kirche sich abschliesst. Aber Johannes von Damascus gehört einer Zeit an, in welcher schon ein neuer Kreis von Erscheinungen sich zu bilden beginnt. Die Hauptsache, die hier zu fixiren ist, ist nicht sowohl ein einzelnes Factum oder Individuum, als vielmehr der ganze Umschwung der Ansicht und Richtung, welcher in das Ende des sechsten Jahrhunderts und den Anfang des siebenten fällt.

Die zweite Hauptperiode umfasst den langen Zeitraum des kirchlichen Mittelalters vom Anfang des siebenten Jahrhunderts bis zur Reformation. Da die Scholastik erst mit dem Ende oder der zweiten Hälfte des eilften Jahrhunderts ihren Anfang nimmt, so theilt sich diese Periode von selbst in die eigentlich scholastische und in die den Übergang auf die

Scholastik machende. Die Scholastik selbst könnte man, wenn man wollte, wieder in mehrere Perioden theilen, die der heranwachsenden und erst sich gestaltenden, der in ihrer Blüthe stehenden, und der zerfallenden Scholastik; es möchte aber für die Übersicht nicht zweckmässig sein, den historischen Stoff dieses Zeitraums zu sehr zu zerstückeln.

Die dritte Hauptperiode ist der Zeit nach die kürzeste, dem Inhalt nach die reichste. Desswegen ist es passend, sie zu theilen und mit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts eine neue Periode, die letzte, beginnen zu lassen. Mit diesem Zeitpunkt zeigt sich auf dem dogmatischen Gebiet eine sehr bedeutende Veränderung, durch welche zwar kein wesentlich neues Princip in der Geschichte eintrat, aber das protestantische Princip nun erst durchgreifender zu wirken begann. So theilt sich jede Hauptperiode wieder in zwei kleinere Perioden.

Gewöhnlich werden mehr als blos sechs Perioden angenommen. Baumgarten-Crusius hat in dem Lehrbuch der Dogmengeschichte sogar die doppelte Zahl, zwölf Perioden: 1. von den apostolischen Vätern bis zum Beginn des Kampfes zwischen Platonismus und Gnosis, 2. bis zum Streit zwischen Sabellianismus und Subordinatianismus, 3. bis zur ersten nicänischen Kirchenversammlung, 4. bis zur chalcedonensischen Kirchenversammlung, 5. bis zu Gregor dem Gr., 6. bis auf Johannes von Damascus und zur Kirchenversammlung zu Frankfurt, 7. bis auf Petrus Lombardus, 8. bis zu Wilhelm Occam und den Mystikern der griechischen Kirche, 9. bis zur Reformation, 10. bis zur Cartesianischen Philosophie und Cyrillus Lukaris, 11. bis zu dem Anfang des Streits über den alten und den neuen Glauben unter den Protestanten, 12. bis auf unsere Zeiten. Eine solche Vervielfältigung der Perioden hat den Fehler, dass sie das Ganze zu sehr zerstückelt, die Hauptpunkte neben so vielen untergeordneten Momenten, die ihnen ganz gleichgestellt sind, zu wenig hervortreten, und durch die

sämmtlichen Perioden hindurch kein Fortschritt sich bemerklich macht. Statt der durch das Ganze hindurchgehenden Bewegung hat man hier nur ein buntes Mancherlei vor sich, bei welchem theils nicht sogleich zu sehen ist, welche Bedeutung die hier fixirten Gegenstände haben sollen, theils nur das Heterogene der Zusammenstellung auffällt. Diesen Fehler scheint Baumgarten-Crusius selbst eingesehen zu haben; in dem neueren Compendium der Dogmengeschichte werden richtiger folgende sechs Perioden angenommen: 1. Bildung des Lehrbegriffs durch Denken und durch Meinungen, bis zum nicänischen Concil. 2. Bildung des Lehrbegriffs durch die Kirche, bis zum chalcedonensischen Concil. 3. Befestigung des Lehrbegriffs durch die Hierarchie, bis auf Gregor VII. 4. Befestigung desselben durch die kirchliche Philosophie, bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts. 5. Läuterung desselben durch Parteien, bis zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts. 6. Läuterung durch die Wissenschaft, bis auf unsere Zeit. Bildung, Befestigung, Läuterung sind demnach die drei Hauptmomente, welche hier für die Entwicklungsgeschichte des Dogma hervorgehoben werden. Es sind diess im Allgemeinen dieselben Momente, wie sie schon entwickelt worden sind, nur ist das zweite und dritte etwas einseitig aufgefasst. Bezeichnet man die Reformationsperiode als die Periode der Läuterung des Lehrbegriffs durch Parteien, so ist dadurch der Charakter dieser Periode und das Eigenthümliche des protestantischen Princips noch nicht näher bestimmt, und wenn man auch die Scholastik aus dem Gesichtspunkt einer Befestigung des Lehrbegriffs betrachten kann, so ist doch nicht zu sehen, wie die Periode von der chalcedonensischen Synode bis Gregor VII. als die hierarchische Befestigung des Lehrbegriffs charakterisirt werden kann. Gerade die Haupterscheinungen dieser Periode auf dem dogmatischen Gebiet, Johannes von Damascus und Scotus Erigena haben mit der

Hierarchie gar nichts zu thun. Es ist demnach zwar in den genannten Momenten die Nothwendigkeit anerkannt, die Dogmengeschichte aus dem Gesichtspunkte eines Fortschritts, einer immanenten Bewegung des Dogma aufzufassen, aber das Richtige ist mehr nur angedeutet.

Ungenügend ist diess auch von HAGENBACH geschehen welcher schon in seinen Bemerkungen über zweckmässige Eintheilung der Perioden in der Dogmengeschichte die Dogmengeschichte vor der Reformation in drei Perioden, in ein apologetisches, polemisches, systematisches Zeitalter getheilt hat[1]), und in dem Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1840, folgende fünf Perioden festsetzt: 1. vom Ende der apostolischen Zeit bis auf den Tod des Origenes (um das Jahr 80—254), die Zeit der Apologetik; 2. vom Tode des Origenes bis auf Johannes Damascenus, 254—730, die Zeit der Polemik; 3. von Johannes Damascenus bis auf das Zeitalter der Reformation, die Zeit der Systematik, Scholastik im weitesten Sinne des Worts; 4. von der Reformation bis zur Abschaffung der *Formula Consensus* in der reformirten Schweiz und zu dem Aufblühen der Wolfischen Philosophie in Deutschland um 1720, die Zeit der polemisch-kirchlichen Symbolik oder der confessionellen Gegensätze; 5. vom Jahr 1720 bis auf unsere Zeit, die Zeit der Kritik, der Spekulation und der Gegensätze zwischen Glauben und Wissen, Philosophie und Christenthum, Vernunft und Offenbarung und der angestrebten Vermittlung dieser Gegensätze. Sieht man auch von den beiden letzten Perioden ab, in welchen jedoch gleichfalls das Reformationsprincip nicht zu dem ihm gebührenden Rechte kommt, so sind in jedem Fall die drei ersten Perioden nicht sehr treffend bezeichnet. Die erste Zeit soll die apologetische sein, weil sich die Theologie derselben hauptsächlich an der Vertheidigung

1) Theol. Stud. u. Krit. I. 4. S. 783.

des Christenthums gegen Juden und Heiden entwickelt habe, und auch die Polemik innerhalb der Kirche gegen die Häretiker sich grossentheils auf die Gegensätze der Judaisirenden und Ethnisirenden beziehe. Der Hauptfehler ist, dass diese Periode durch den Tod des Origenes, welcher nichts für die Dogmengeschichte Epoche Machendes ist, zu eng begrenzt ist. Man hat hier keinen festen Punkt, bei welchem man stehen bleiben kann; man muss daher weiter gehen. Schon dadurch verliert diese Periode ihren apologetischen Charakter, aber auch schon in der Zeit bis auf den Tod des Origenes lassen sich Haupterscheinungen nicht unter den Gesichtspunkt der Apologetik bringen. Die gnostischen Systeme haben mit der Apologetik nichts zu thun, ebensowenig die in dogmatischer Hinsicht so wichtige Logoslehre des Origenes, und so manches Andere, wie der Gegensatz der πίστις und γνῶσις, woraus deutlich zu sehen ist, dass der Begriff dieser Periode in dem Apologetischen zu eng gefasst ist. Ebenso unpassend ist die zweite Periode durch den Begriff des Polemischen bezeichnet. Die Geschichte der kirchlichen Streitigkeiten vom Anfang der sabellianischen bis zum Ende der monotheletischen bilde eine Kette, die für die dogmengeschichtliche Betrachtung nicht leicht unterbrochen werden dürfe, und erst das Werk des Johannes Damascenus bilde einen Schlusspunkt. Diese kampfreiche Periode mit ihren die Lehre bestimmenden Synoden sei für die Dogmengeschichte unstreitig die wichtigste, wenn man die Wichtigkeit nach den Kräften messe, die aufgeboten wurden, das Gebäude hinzustellen, zu welchem die vorige Periode den Grund legte, und welches die folgenden entweder auszimmerten und im Innern ausputzten oder auch wieder in merkwürdigen Wechselwirkungen bald restaurirten, bald theilweise erschütterten. Ist das Gebäude des kirchlichen Systems in der zweiten Periode aufgestellt worden, so ist ja diese Periode nicht sowohl die polemische als vielmehr die system-

bildende oder systematische. Wie kann aber eben diese Periode als die im Grunde ausschliesslich productive bezeichnet werden, so dass alles, was die folgenden Perioden producirten, nur als eine mehr oder minder unbedeutende Modification des einmal für immer aufgestellten Systems anzusehen wäre? Es beruht diess auf der auch durch andere Perioden-Eintheilungen sich hindurchziehenden falschen Ansicht, dass das kirchliche System in der Hauptsache immer dasselbe geblieben sei, eine Ansicht, die man nur aus Vorliebe für das kirchliche System haben kann, während doch die unbefangene Betrachtung deutlich genug zeigt, wie sehr ungeachtet des kirchlichen Systems die ganze Gestalt des Dogma sich änderte. Es hängt diess mit dem Hauptfehler zusammen, der überhaupt der Behandlung der Dogmengeschichte noch immer anhängt, dass man nur auf den objectiven Inhalt des Dogma sieht, oder nur darauf, dass die hergebrachten dogmatischen Bestimmungen noch immer als integrirende Bestandtheile des kirchlichen Dogma gelten. Die Hauptsache ist aber nicht das Dogma als solches, nicht dass überhaupt das Dogma da ist, und als kirchliches noch existirt, sondern, wie man von ihm denkt, welche Bedeutung es für das Bewusstsein der Zeit hat; es existirt ja nur, sofern es auch Gegenstand des Glaubens ist. Je mehr man diess beachtet, und überhaupt die ganze Dogmengeschichte als einen Process des Bewusstseins mit dem Dogma aufzufassen weiss, desto mehr wird man auch zur Einsicht darüber kommen, dass die Dogmen nichts objectiv für sich bestehendes sind, kein in sich geschlossenes, sich selbst tragendes System, gleichsam ein Ding an sich, das unabhängig von seiner Erscheinung und seiner Beziehung auf das subjective Bewusstsein existirt, sondern Gestalten des Bewusstseins, die in demselben Verhältniss immer wieder andere sind, wie überhaupt jede Zeit ihr eigenes in sich selbst zurückgehendes Bewusstsein hat. Als

die objective Bewegung der Sache selbst soll allerdings, wie früher gesagt worden ist, die Dogmengeschichte genommen werden, aber diese Objectivität der Betrachtung streitet keineswegs mit der Forderung, den Standpunkt im Bewusstsein des Subjects zu nehmen, die Sache selbst schliesst das subjective Bewusstsein in sich, da die Bewegung des Dogma nichts anderes ist als die Selbstbewegung des Geistes, welcher in dem Dogma, in welchem er sich selbst objectiv wird, sowohl seine objective als subjective Seite hat.

Durch das über die Perioden-Abtheilung Gesagte ist schon erledigt, was noch eine untergeordnete Frage über die Methode der Dogmengeschichte ist. Man unterscheidet zwischen einer Sach- und Zeitordnung, oder einer systematischen, dogmatischen, synthetischen, und einer chronologischen, rein historischen Methode. Die erstere, die Sach- oder Materien-Ordnung behandelt in derselben Ordnung, in welcher die Dogmatik die Dogmen zusammenstellt, jedes Dogma für sich, und geht die Reihe der Veränderungen und Modificationen, die es von Anfang an durch alle Perioden hindurch erhalten hat, in ununterbrochener Folge durch. Die zweite Methode richtet sich ganz nach der Zeitordnung, sie stellt die verschiedenen Meinungen und Systeme der kirchlichen Lehrer und die kirchlichen Verhandlungen und Bestimmungen nach ihrer chronologischen Folge dar, und die Darstellung geht daher immer wieder von einem Dogma zu einem andern über, wie es der Gang der Geschichte mit sich bringt. Die erstere Methode gibt eine leichte Übersicht über alle ein Dogma betreffenden Veränderungen, es ist immer je ein einzelnes bestimmtes Dogma, dessen Entwicklungsgange man folgt, aber man hat hier immer nur Einzelnes, Isolirtes vor sich, sieht in den innern Zusammenhang der Zeitverhältnisse und den ganzen Zustand einer Periode nicht hinein, es wird getrennt und auseinandergerissen, was der Natur der Sache

nach zusammengehört. Die chronologische Methode dagegen hat gerade das voraus, dass sie dem natürlichen Zusammenhang der Veränderungen, die die Dogmengeschichte darstellen soll, folgen kann. Sie zeigt, wie in den einzelnen Perioden ein Dogma nach dem andern Gegenstand theologischer Untersuchungen und kirchlicher Verhandlungen wurde, und kann die Lehren und Systeme, die sich besonders auszeichnen, in ihrem innern Zusammenhang ohne Unterbrechung entwickeln. Was Münscher, Handb. der Dogmengeschichte I, S. 100, dieser Methode zum Vorwurf macht, dass sie zu viele Wiederholungen mit sich führe, wenn sie die oft so gleichlautenden Lehren der einzelnen Lehrer der Reihe nach darstelle, dass sie Privatmeinungen von der allgemeinen Kirchenlehre nicht deutlich genug unterscheiden lasse, dass sie überhaupt nur eine Materialiensammlung zur Dogmengeschichte, nicht aber eine Dogmengeschichte selbst gebe, würde ihr nur dann zur Last fallen, wenn sie sich ganz an die Reihenfolge der einzelnen Lehrer und Schriftsteller halten wollte. Sie soll sich aber nicht sowohl an die Personen als an die Sachen halten; allein eben diess ist das Schwierige bei dieser Methode. Man kann allerdings dem Gange der dogmatischen Streitigkeiten folgen, und an ihrem Verlauf die Veränderungen des Dogma darstellen, aber wie viele dogmatische Bestimmungen gibt es, die nicht Gegenstand einer besonderen Controverse und Verhandlung geworden sind, und doch in einer geschichtlichen Darstellung des Dogma nicht übergangen werden dürfen. Wo sollen demnach diese eingereiht werden, und wo hat man überhaupt, wenn man nur an die chronologische Folge sich halten will, einen leitenden Faden zur Anordnung alles desjenigen, was für die Dogmengeschichte von Interesse ist? Um in der Geschichte alles zu finden, woran sich der Entwicklungsgang des Dogma verfolgen lässt, und auch die noch schwachen Anfänge wohl zu beachten, die noch in keiner be-

stimmten geschichtlichen Gestalt hervorgetreten sind, aber doch schon die Elemente einer in der Folge wichtig gewordenen Entwicklung in sich enthalten, muss man schon den Begriff des Dogma, der verschiedenen Momente, die zu seinem Inhalt gehören, und seiner systematischen Gliederung zur geschichtlichen Betrachtung mitbringen; es beruht hierauf der schon früher nachgewiesene Zusammenhang der Dogmengeschichte mit der Dogmatik, von deren Standpunkt aus allein das Dogma in dem innern Unterschied seiner Momente so auseinandergehalten werden kann, wie es auch für die geschichtliche Betrachtung nothwendig ist. Aber ebendesswegen reicht die blos chronologische Anordnung nicht aus, da sie doch immer wieder durch so Manches, was nicht schon durch die chronologische Folge gegeben ist, unterbrochen werden muss.

Da jede dieser beiden Methoden ihre Vorzüge und Mängel hat, jede, wenn sie rein durchgeführt werden soll, als eine einseitige und ungenügende erscheint, so ist man längst darüber einverstanden, dass die wahre Methode nur in einer Verbindung dieser beiden Methoden bestehen kann. Die Art und Weise dieser Verbindung aber besteht bei den Dogmenhistorikern gewöhnlich nur darin, dass die Dogmengeschichte auf diese doppelte Weise vorgetragen wird, das einemal nach der einen, das anderemal nach der andern Methode, ohne dass zwischen beiden Darstellungen ein innerer Zusammenhang ist; jede von beiden bildet, obgleich beide zusammengehören sollen, ein für sich bestehendes Ganze. Ihr Verhältniss ist um so mehr ein blos äusserliches, da auch die Unterscheidung des Allgemeinen und Speciellen, nach welcher der erste der Chronologie folgende Theil der allgemeine, der zweite nach der Materienordnung der specielle genannt wird, eine ganz willkürliche ist, wie auch schon das auffallende Missverhältniss zeigt, in welchem die beiden Theile zu einander stehen, wenn, wie diess auch bei Baumgarten-Crusius der

Fall ist, der allgemeine Theil einen grösseren Umfang hat, als der specielle. Es ist so klar, dass äusserlich auseinanderfällt, was nur ineinander sein kann, und die Aufgabe ist daher erst, die beiden Methoden in ein inneres Verhältniss zu einander zu bringen, so dass sie als wesentlich zusammengehörend nur Eine, die Eine wahre Methode bilden. Eben diess soll nun durch eine der Natur der Sache angemessene Eintheilung der Geschichte in Perioden erreicht werden. Die Dogmengeschichte kann als Geschichte ihren Gegenstand nur mit genauer Rücksicht auf die Zeitfolge behandeln, so dass, was der Zeit nach zusammenhängt, auch in der Geschichte in seinem natürlichen zeitlichen Verlauf erscheint. Die Zeitordnung soll aber zugleich auch eine Sachordnung sein, und es müssen demnach die einzelnen Dogmen in der Ordnung, in welcher sie alle zusammen ein systematisches Ganze bilden, auch in der Geschichte hervortreten. Diess geschieht, wenn das ganze Gebiet der Dogmengeschichte nach Perioden abgetheilt, und innerhalb jeder Periode der gegebene Stoff nach der Reihe der einzelnen Dogmen behandelt wird. Auf diese Weise werden die jedes Dogma betreffenden dogmatischen Bestimmungen in ihrem ununterbrochenen Zusammenhang entwickelt, und doch wird die Geschichte eines Dogma nicht zu sehr von der Geschichte der übrigen Dogmen getrennt, da man die Geschichte eines einzelnen Dogma jedesmal nur eine bestimmte Strecke des ganzen Wegs in Einem Zuge verfolgt. Dieser Behandlung zufolge stellt die Dogmengeschichte einer Periode das ganze dogmatische Bewusstsein einer bestimmten Zeit nach den verschiedenen Momenten, die seinen Inhalt ausmachen, in einem treuen Bilde dar, indem sich in dem verschiedenen Verhältniss, in welchem die Dogmen zu einander stehen, je nachdem die einen in den Vordergrund, die andern in den Hintergrund treten, und bald da, bald dort ein neuer Entwicklungsknoten sich bildet, von

welchem aus eine neue Reihe dogmatischer Bestimmungen sich entspinnt, von selbst herausstellt, wohin der jedesmalige Schwerpunkt des dogmatischen Zeitbewusstseins fällt, und alle Perioden zusammen, in ihrem vielfach wechselnden Verhältniss zu einander betrachtet, stellen die verschiedenen Phasen des Dogma in dem Verlauf seiner zeitlichen Entwicklung dar, wie es dem jedesmaligen Bewusstsein der Zeit immer wieder eine andere Seite und Gestalt zukehrt, so jedoch, dass die gesammte Dogmengeschichte als die zwar unendlich mannigfaltige, aber doch durchaus organische, durch die Nothwendigkeit der Sache bestimmte Entwicklung des Einen christlichen Bewusstseins zu begreifen ist. Die Sachordnung und die Zeitordnung können daher nur innerlich, so dass jede an der andern ihre Ergänzung und Einheit hat, in einander eingreifen, wie auch das Allgemeine und das Besondere sich nicht äusserlich zu einander verhalten können, sondern das Besondere und Specielle nur als die concrete Erscheinung des Allgemeinen aufgefasst werden kann. Um aber in dem Besondern das Allgemeine richtig aufzufassen, muss man zuvor schon den Begriff des Allgemeinen haben. Es muss daher vor allem jede Periode in ihrem allgemeinen Charakter, in den allgemeinen Momenten, durch welche sie zu dieser bestimmten Gestalt des Dogma wird, aufgefasst und begriffen werden, ehe man dem Verlauf ihrer Bewegung im Einzelnen folgt. Für diesen Zweck ist der Darstellung jeder Periode eine Einleitung voranzuschicken, die sich aber nur an das Allgemeine halten soll, um ein Gesammtbild der Gestaltung des Dogma in einer bestimmten Periode zu geben, und den allgemeinen Gesichtspunkt festzustellen, aus welchem sie zu betrachten ist. Sie enthält den noch abstracten Begriff in seiner Einheit, welcher sodann erst in seinen verschiedenen Momenten sich darlegt und explicirt. Ausserdem sollen in der Einleitung in jede Periode auch die nöthigen litterarischen

Notizen über die Lehrer und Schriftsteller, deren Schriften hauptsächlich als Quellen für die Geschichte zu benützen sind, gegeben werden.

5. Das Verhältniss der Dogmengeschichte zur Geschichte der Philosophie.

Zur Geschichte der Philosophie steht die Dogmengeschichte in einer sehr nahen Beziehung, wie diess das Verhältniss der Philosophie zur Religion und Theologie von selbst mit sich bringt. Soviele Fragen und Probleme, welche Gegenstand der Dogmengeschichte sind, haben die gleiche Bedeutung auch für die Philosophie. Philosophie und Theologie greifen überhaupt auf's innigste in einander ein, und die wichtigsten Veränderungen, welche das Dogma in seinem Entwicklungsgang erlitten hat, sind, wie diess besonders die neueste Zeit zeigt, von der Philosophie ausgegangen. Ohne Bekanntschaft mit der Geschichte der Philosophie, ohne Übung im philosophischen Denken kann man daher auch in den Entwicklungsgang, welchen das christliche Dogma genommen hat, nicht tiefer eindringen. Das Verhältniss der Dogmengeschichte zur Geschichte der Philosophie stellt sich uns aber noch unter einem andern, allgemeineren Gesichtspunkt dar. Die Geschichte der Philosophie ist nicht blos eine der sogenannten Hülfswissenschaften der Dogmengeschichte; beide gehen nicht blos nebeneinander her, sondern stehen in einem so wesentlich innern Verhältniss zu einander, dass sie nur aus einander, oder beide nur als Theile eines und desselben Ganzen begriffen werden können. Ist die Geschichte der Philosophie die Geschichte des menschlichen Geistes, oder des menschlichen Denkens und Forschens über das an sich Seiende und Wahre, oder das Absolute, so ist auch die Dogmengeschichte ein Theil dieser Geschichte, sie hat es mit demselben Gegenstand zu thun, und der Unterschied ist nur, dass sich in ihr das Denken und

Forschen des menschlichen Geistes in der Form des christlichen Dogma bewegt. Diese Form selbst aber kann nicht blos für etwas Zufälliges, nur von aussen her an den Geist Gekommenes betrachtet werden, sie kann nur aus dem Wesen des Geistes selbst begriffen werden, als eine Form des Denkens, die sich das Denken selbst gibt, als eine Gestalt des Bewusstseins, die wesentlich bedingt ist durch den allgemeinen Entwicklungsprocess des Bewusstseins. Dass das Verhältniss der Dogmengeschichte zur Geschichte der Philosophie aus diesem Gesichtspunkt zu betrachten ist, geht auch schon daraus hervor, dass es eine Periode der Dogmengeschichte gibt — und zwar ist es gerade diejenige, in welcher das christliche Dogma sich in seiner grössten Productivität zeigt, und zu seiner Ausbildung und Consistenz gelangt —, in welcher das philosophische Denken mehr und mehr in das theologische übergieng, wie es den Inhalt der Dogmengeschichte ausmacht. Es verhält sich in dieser Beziehung mit der Dogmengeschichte wie mit der Kirchengeschichte. Wie es eine Periode der Kirchengeschichte gibt, in welcher die Weltgeschichte selbst zur Kirchengeschichte wird, so dass es nichts Grosses und Bedeutungsvolles, nichts Welthistorisches gibt, was nicht von der Kirche in ihren Kreis gezogen wird, und das Gepräge der christlichen Kirche an sich trägt, so verhält es sich auch mit dem christlichen Dogma. Es zieht alles Denken an sich, nimmt es ganz unter seine Formen gefangen, und es gibt zuletzt keine von dem kirchlichen Dogma unabhängige geistige Bewegung; alles Denken geht in dem Glauben der Kirche auf, und die Dogmengeschichte ist in einem so grossen Theile ihres Gebiets nur die Darstellung des im Glauben der Kirche gebundenen und in ihm erlöschenden freien Denkens. Je tiefer aber das Eine wie das Andere in den Gang der Geschichte eingreift, einen desto tiefer liegenden Grund muss es auch haben, und es kann daher nur daraus erklärt werden, dass dieser Umschwung aus der einen

Form in die andere ein Moment des geschichtlichen Processes selbst ist, in dessen Sphäre sich der Geist bewegt. Um die richtige Ansicht hierüber zu gewinnen, müssen wir etwas weiter zurückgehen.

Religion und Philosophie sind zwei Erscheinungsformen des Geistes, die an sich im Wesen des Geistes identisch, in der Form ihrer Erscheinung wesentlich verschieden sind. Es gehört zum Charakter der Religion, dass der Geist die Wahrheit, die der Inhalt der Religion ist, nur als eine empfangene weiss, als eine schlechthin gegebene, auf dem Wege einer äussern Offenbarung ihm zugekommene, welche, wenn sie auch nichts der denkenden Vernunft Widerstreitendes in sich enthält, doch wenigstens ihren geschichtlichen Ursprung ausserhalb der Vernunft hat, wesswegen sie auch nur in der Weise der Vorstellung existirt, als ein Unmittelbares, das mit dem denkenden Bewusstsein noch nicht vermittelt ist. In der Philosophie dagegen weiss der Geist die Wahrheit als eine ihm immanente, als das Resultat seines eigenen Denkens. Der der alten Welt eigene Particularismus zeigte sich ganz besonders darin, dass diese beiden Formen des Geistes, Religion und Philosophie zuerst nur getrennt und ausser einander existirten, der Gegensatz der Religion und der Philosophie ist auch der Gegensatz des Orients und Occidents. Der Orient, wie er vorzugsweise im jüdischen Volk repräsentirt ist, hat sein ganzes geistiges Sein und Leben in der Form der Religion, und die Philosophie kam in ihm im Grunde nie zu einer freien selbstständigen Bedeutung; im Occident, dessen schönste Blüthe die griechische Nation ist, trat an die Stelle der Religion, die bei den Griechen von Anfang an so viele ihnen fremdartige orientalische Elemente hatte, und sich zuletzt nur in die bildliche Bedeutung symbolisch-mythischer Formen auflöste, mehr und mehr die Philosophie, welche im Geiste des griechischen Volks sich in einem innern organischen Zusammenhang ent-

wickelte, welcher die griechische Philosophie zu einer der schönsten Erscheinungen des menschlichen Geistes macht und ihr eine nicht minder wichtige welthistorische Bedeutung gibt, als die der alttestamentlichen Religion des jüdischen Volks ist. Denken wir uns diese beiden Hauptformen des Geistes der alten Welt in ihrer Abgeschlossenheit und ihrem reinen Fürsichsein einander gegenüber, so kann es nur als der grösste Fortschritt in dem Entwicklungsgange des Geistes in der vorchristlichen Zeit erscheinen, dass dieser Particularismus durchbrochen, und der Gegensatz dieser sich gegenseitig beschränkenden particularistischen Geistesformen zur Universalität aufgehoben wurde. Eingeleitet wurde dieser grosse Umschwung des Geistes aus der Particularität der bisherigen Formen seiner Existenz zu einer universelleren Denk- und Anschauungsweise durch zwei gleich welthistorische Ereignisse, die grosse Zerstreuung des jüdischen Volks unter andere Nationen, welche mit der Zerstörung des jüdischen Staats ihren Anfang nahm und sich seitdem immer weiter erstreckte, und durch das von Alexander, dem griechischen Eroberer des Orients, gestiftete Weltreich. Das gemeinsame Resultat dieser beiden welthistorischen Ereignisse, die auf gleiche Weise dazu mitwirkten, den Egoismus des abstracten Volksgeistes zu bewältigen, und durch Ausgleichung der grossen Gegensätze des orientalischen und griechischen Weltbewusstseins den bisher bestehenden Geistesformen ihre particularistische Form abzustreifen, war auf dem geistigen Gebiete die aus der Verschmelzung griechischer und orientalischer Bildung hervorgegangene alexandrinische Religions-Philosophie, deren merkwürdigste Form uns in dem philonischen System gegeben ist.

Das Eigenthümliche dieser Epoche machenden Erscheinung ist, dass auf der einen Seite das bisher so verschlossene Judenthum den Einwirkungen der griechischen Philosophie sich öffnete, und so ein neues Element in sich aufnahm, durch

welches das religiöse Bewusstsein des Juden sich zu einer ganz neuen Form gestaltete, auf der andern Seite aber die griechische Philosophie den Lauf ihrer bisherigen Entwicklung dadurch beschloss, dass sie mehr und mehr die Gestalt der Religions-Philosophie annahm. Nach der gewöhnlichen Ansicht fällt in eben diese Periode der Entstehung der alexandrinischen Religions-Philosophie der Verfall der griechischen Philosophie; die freie Productivität, mit welcher sie eine Reihe selbstständiger Systeme und Richtungen aus sich entwickelt hatte, war jetzt erschöpft, theils löste sie sich in eine blos verneinende Skepsis auf, theils verirrte sie sich in Schwärmerei und eine excentrische Speculation, und in allen diesen Erscheinungen zusammen zeigt sich eine endliche Erlahmung der denkenden Vernunft. Diese Ansicht kann man mit Recht darüber tadeln, dass sie, wie Georgii [1]) über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religions-Philosophie, insbesondere des jüdischen Alexandrinismus sagt, „jenes eigenthümliche Verschmelzen der früher individuell geschiedenen Elemente, der griechischen und orientalischen Weltansicht, der Philosophie und Religion, nur als die Wirkung einer geistigen Schwäche und Unvermögenheit nimmt, der Unfähigkeit, den Geist der alten Philosophie in seiner reinen Integrität und urkräftigen Eigenthümlichkeit zu bewältigen. Man sieht nur einen trägen mühelosen Synkretismus und Eklekticismus in dem Verschmelzen jener Gegensätze, statt darin die höchste Energie des philosophischen Geistes zu erkennen, nämlich das Streben, die particularistische Existenzform des Gedankens zu überwinden, und die unnatürliche Beschränktheit des Geistes, die ihm in der Trennung von philosophischen Schulen und Sekten, orientalischem und griechischem Leben, Religion und Philosophie anhaftete, in seine absolute Freiheit und Identität aufzuheben. Ja, wäh-

---

1) In Illgen's Zeitschr. für hist. Theol. 1839. 3. H. S. 22.

rend man gerade in dem religiösen Universalismus des Christenthums den sichersten Beleg seiner Erhebung auf eine bisher unerreichte Geistesstufe finden muss, werden diejenigen Momente, in welchen Philo und andere nichtchristliche Geistesformen den philosophischen Universalismus ausbildeten, als Zeichen von Geistesarmuth und Verkommenheit aufgefasst. Richtiger gesagt, das Princip, das im Christenthum seine vollendete Ausbildung gewann, wird den Erscheinungen, in denen es zuerst auf den Schauplatz der Geschichte gebracht wurde, zur Schmach und Schande angerechnet.“

Unstreitig ist es die grösste Einseitigkeit, die grossartige Periode, von welcher hier die Rede ist, nur nach ihrer negativen Seite aufzufassen, man kann in ihr nur ein neues, höchst wichtiges und Epoche machendes Entwicklungsprincip anerkennen; auf der andern Seite aber ist ebensowenig zu übersehen, dass die für diese Periode charakteristische Erhebung des Geistes aus der Particularität seiner Existenzformen auf den Standpunkt eines allgemeinen Princips zugleich der Umschwung des Geistes aus der Subjectivität in die Objectivität, aus der Philosophie in die Religion, aus der Immanenz des philosophischen Bewusstseins in die Transcendenz der Religion und der Offenbarung war. Indem in dem Verfall der griechischen Philosophie der Geist die Productivität und Energie des freien, sich aus sich selbst entwickelnden Denkens mehr und mehr verlor, erfolgte die Wiedergeburt des geistigen Lebens in der Form der Religion und der Religionsphilosophie. Die der griechischen Philosophie stets anhängende Subjectivität der ganzen Richtung führte zuletzt in dem Skepticismus, in welchen sie sich auflöste, zu dem negativen Resultat, dass das Subject oder der subjective Geist die Wahrheit nicht in sich selbst habe. Sollte aber diess, was doch auch der Skepsis nicht möglich ist, nicht eine absolute Verzichtleistung auf die Wahrheit sein, so konnte jene negative Ansicht nur in die

positive übergehen, dass, weil das Subject die Wahrheit nicht in sich selbst hat, sie nur ausser ihm sein kann, dass sie auf absolute Weise in Gott ist und somit auch nur von Gott an den Menschen kommen kann durch übernatürliche Mittheilung und Offenbarung. Eben diess ist der Übergang aus der Philosophie in die Religion, oder das Hauptmoment, das hier in Betracht kommt, liegt auf demjenigen Standpunkt, auf welchen die griechische Philosophie in ihrem letzten Stadium in der neuplatonischen Philosophie sich stellte, in welcher die Negativität des subjectiven Geistes in eine transcendente Objectivität umschlug. Unter diesen Gesichtspunkt stellt auch Hegel [1]) den Neuplatonismus. „Er ist die Gestalt der Philosophie, die mit dem Christenthum, mit dieser Revolution, die sich in der Welt gemacht hat, auf das Engste zusammenhängt. Die letzte Stufe vor ihm war jene Rückkehr des Selbstbewusstseins in sich, diese unendliche Subjectivität ohne Objectivität, der Skepticismus, dieses rein negative Verhalten gegen alles äusserliche Dasein, gegen alles Bestimmte, Geltende, Feste, Wahre. Diese Rückkehr in das subjective Bewusstsein ist eine Befriedigung in sich selbst, aber eine Befriedigung durch das Aufgeben alles Bestimmten, durch die Flucht in die reine unendliche Abstraction in sich. Dieses Aufgeben alles Objectiven ist der letzte Standpunkt, es ist die absolute Armuth, vollkommenes Leersein an allem Inhalt, der ein Festes, Wahres sein soll. Das stoische und epikureische System haben dasselbe Resultat und Ziel, aber im Skepticismus ist diese Entäusserung alles bestimmten Inhalts vollendet". Im Neuplatonismus hat nun nach Hegel die Philosophie den Standpunkt erreicht, dass sich das Selbstbewusstsein in seinem Denken als das Absolute wusste, aber sie verwarf nunmehr dessen subjective endliche Stellung und Differenz gegen ein

1) Geschichte der Philosophie III. S. 3 f.

äusseres Object, erfasste in sich selbst den Unterschied und bildete das Wahre als eine intelligible Welt aus. „Das Bewusstsein hievon, das im Geiste der Welt sich ausdrückte, macht jetzt den Gegenstand der Philosophie aus. Diese Idee, die in die Menschen gekommen, verändert nun auf einmal das ganze Aussehen der Welt, zerstört alles Bisherige, und bringt eine Wiedergeburt der Welt hervor. Diese Idee, dass das absolute Wesen nichts Fremdes für das Selbstbewusstsein ist, dass ihm nichts das Wesen ist, worin es nicht sein unmittelbares Selbstbewusstsein hat, diess Princip sehen wir nun als das allgemeine des Weltgeistes, als allgemeines Glauben und Wissen aller Menschen erscheinen. Die mannigfaltigen Formen und Gestalten dieses Wissens gehören nicht der Geschichte der Philosophie, sondern der Geschichte des Bewusstseins und der Bildung an". Hiemit weist Hegel auf das gemeinsame Band hin, das in dem allgemeinen Bewusstsein der Zeit den Neuplatonismus mit dem Christenthum verknüpft, worüber sich Hegel noch weiter so erklärt: „Es ist hier, dass der Geist weiter geht, einen Bruch in sich macht, aus seiner Subjectivität wieder herausgeht zum Objectiven, aber zugleich zu einer intellectuellen Objectivität, zu einer Objectivität, die im Geist und in der Wahrheit ist, absoluten Objectivität, aus dem Geiste geboren und der wahrhaften Wahrheit, oder mit andern Worten, es ist die Rückkehr zu Gott einerseits, andererseits das Verhältniss, die Manifestation, Erscheinung Gottes für den Menschen, wie er an und für sich ist in seiner Wahrheit, wie er für den Geist ist." Es kann hier die Frage entstehen, ob Hegel den Neuplatonismus nicht zu hoch stellt, wenn er in ihm den Standpunkt des absoluten Selbstbewusstseins erreicht sieht; in jedem Falle aber hat Hegel die Eigenthümlichkeit des Neuplatonismus nicht genug hervorgehoben, dass in ihm die Philosophie die Gestalt der Religion hat, dass Gott, was freilich mit der Hegel'schen Auffassung nicht zusammenstimmt,

als das Absolute in absoluter Transcendenz über dem subjectiven Bewusstsein steht, und alle Wahrheit eine göttlich mitgetheilte und geoffenbarte ist, woher es kam, dass der Neuplatonismus, was für ihn so charakteristisch ist, sich an die religiösen Traditionen, an die Symbole und Mythen, in welchen eine alterthümliche göttliche Wahrheit niedergelegt sein sollte, so eng als möglich anzuschliessen suchte, und eine Reform der alten Religion, eine Wiederbelebung des religiösen Bewusstseins sein wollte. Diess ist der Hauptgesichtspunkt, welchen wir hier festzuhalten haben. Die Philosophie selbst hob die Schranke auf, die sie von der Religion trennte, und indem in den verschiedenen Formen der Religion das Eine Göttliche angeschaut wurde, und in der unendlichen Mannigfaltigkeit seiner Formen und Erscheinungen frei von aller particulären Beschränktheit des nationalen Bewusstseins sich darstellen sollte, erweiterte sich das Bewusstsein in's Unendliche, aber es war auch mit einer Voraussetzung behaftet, die für das philosophische Denken eine schlechthin gegebene war, die unmittelbare Thatsache einer Offenbarung, zu welcher sich der subjective Geist nur receptiv und passiv verhalten konnte.

Der Neuplatonismus ist die eine der beiden Hauptformen, in welchen sich, wenn wir vom Christenthum noch absehen, das Bewusstsein jener Zeit ausgeprägt hat; er ist die Verschmelzung der griechischen Philosophie mit dem religiösen Bewusstsein des Orients. Die andere dieser beiden Formen liegt auf der Seite des Judenthums, es ist der jüdische Alexandrinismus, in welchem das religiöse Bewusstsein des Judenthums seine nationale Schranke durchbrach und vom Hellenismus sich angezogen fühlte, aber denselben nur dazu in sich aufnahm, um ihn dem Princip der jüdischen Religion, das auch in dieser erweiterten Form des Bewusstseins das schlechthin Bestimmende sein sollte, unterzuordnen. Die Entstehung

des jüdischen Alexandrinismus lässt sich nur aus dem Erwachen eines speculativen Triebs und Bedürfnisses bei den Juden erklären. In jeder ihrer Natur nach positiven und traditionellen Religion muss früher oder später mit der fortschreitenden Entwicklung und Bildung eine Epoche eintreten, in welcher der zu seinem Selbstbewusstsein erwachende Geist sich über die Tradition stellt, und sich auf dem Wege der Reflexion und Speculation über den Inhalt der traditionellen Religion Rechenschaft zu geben sucht. Die jüdische Religions-Philosophie war zunächst die natürliche Folge aller jener mit der Zeit zum Theil auf eine sehr gewaltsame Weise eingetretenen Verhältnisse, durch welche der Jude sich genöthigt sah, aus dem bisher so eng begrenzten und so streng abgeschlossenen Kreise seiner nationalen Vorstellungen und Institutionen herauszugehen, und in einer weitern und freiern Sphäre einheimisch zu werden. In demselben Grade, in welchem er seinen jüdischen Particularismus ablegte, musste in ihm auch die Empfänglichkeit für eine universellere, insbesondere philosophische Bildung erwachen, und dadurch zugleich eine freiere geistige Selbstständigkeit in ihm geweckt werden. Sehr natürlich musste diese Umbildung des traditionellen Judenthums ganz besonders in Alexandrien erfolgen nach den bekannten Verhältnissen, welche diese Stadt zu einem Hauptsitz griechischer Bildung und zu einem so vielfache geistige Elemente in sich vereinigenden Mittelpunkt der damaligen Welt machten. Hier musste dem im Bewusstsein des Juden sich regenden speculativen Interesse eine Philosophie, welche, wie die platonische, eine so ideale auf das Absolute gehende Richtung hatte, von selbst entgegenkommen. Können wir hierin nur den Übertritt aus der nationalen Beschränktheit in eine freiere und universellere Sphäre des Bewusstseins sehen, so hatte dagegen auch hier, wie im Neuplatonismus, und in einer weit bestimmteren Weise, das freie

philosophische Denken zu seiner wesentlichen Voraussetzung das Positive der Religion. Bei allem speculativen Interesse, das den alexandrinischen Juden bewegte, blieb er doch immer durch die geheiligte Auctorität seines alttestamentlichen Canons gebunden, diese Schranke durfte er, wenn er nicht sein jüdisches Bewusstsein völlig verläugnen wollte, nie überschreiten, auch den neuen Ideen, die ihn erfüllten, durfte er daher nur soweit in sich Raum geben, als er sich ihrer wesentlichen Identität mit dem Inhalt des Alten Testaments bewusst sein konnte. Mit welcher grossen Anstrengung er in dieser Gebundenheit des Bewusstseins nach der Lösung der Aufgabe rang, die beiden heterogenen Elemente, in die sein Bewusstsein getheilt war, mit einander zu vereinigen, den religiösen Inhalt des Alten Testaments und die speculativen Ideen der griechischen Philosophie, beweist am deutlichsten die eben für diesen Zweck entstandene allegorische Interpretation des Alten Testaments.

Die Allegorie bot das geheimnissvolle kunstreiche Band dar, durch welches jene beiden Elemente zur Einheit verknüpft wurden, sie war das Mittel, durch welches die Speculation, deren Interesse in dem Juden so erwacht war, dass er von ihr nicht mehr lassen konnte, mit seinem alttestamentlichen Standpunkt vermittelt wurde, weil, solange das Alte Testament als das höchste Princip und die einzige Quelle aller Wahrheit galt, nichts als Wahrheit in das Bewusstsein aufgenommen werden konnte, was nicht durch das Alte Testament begründet und bestätigt werden konnte. Auch die neuen speculativen Ideen mussten daher im Alten Testament untergebracht werden, was nur dadurch geschehen konnte, dass man gleichsam dem Buchstaben des Alten Testaments einen neuen Geist einhauchte, den Inhalt desselben als eine blosse Form für einen andern von ihm verschiedenen Inhalt betrachtete, welcher zwar der Meinung nach (an absichtlichen Betrug, an Unred-

lichkeit und Heuchelei, woraus man schon so oft das allegorische Verfahren erklären wollte, ist gewiss nicht zu denken) nur aus dem Alten Testament herausinterpretirt werden sollte, in der That aber nur aus dem neugewonnenen speculativen Bewusstsein in das Alte Testament hineingelegt wurde. Das Alte Testament wurde auf diese Weise, durch die allegorische Behandlung, auf die Bedeutung eines blossen Bildes herabgesetzt, es war nur die bildliche Form für etwas Anderes, was in ihm nur angedeutet war, nur unter einer bildlichen Hülle, die nicht jeder, sondern nur der geistig Befähigte, hinwegziehen konnte, verborgen lag. Die beiden Elemente, welche man jetzt im Alten Testament selbst unterscheiden musste, sollten sich zwar nur wie Geist und Buchstabe, wie Seele und Leib, wie Inhalt und Form, wie Inneres und Äusseres zu einander verhalten, indem aber das Speculative, das man im Alten Testament finden wollte und zu finden glaubte, eben der Geist und die Seele desselben, sein eigentlichster Inhalt sein sollte, ist hieraus am deutlichsten zu sehen, wie diese allegorisirenden Juden über die Sphäre des gewöhnlichen Judenthums hinausgeschritten waren. Und doch beweist auf der andern Seite nichts auffallender, als die grosse Willkür, die in der Allegorie bei aller Kunst, mit welcher sie sich selbst darüber täuschte, lag, der unnatürliche Zwang, welchen man in ihr sich auferlegte, wie sehr das ganze philosophische und religiöse Bewusstsein noch in die Formen des Alten Testaments hineingebannt war. Allem, womit der Jude in seinem Bewusstsein sich sollte eins wissen können, musste erst das alttestamentliche Gepräge aufgedrückt werden, und es ist demnach klar, wie das philosophische Denken, bei allem speculativen Inhalt, welchen es hatte, wenigstens in Ansehung seiner Form ein gebundenes war; es war gebunden durch die Form der Religion, durch eine wesentlich zum Begriff der Religion gehörende Form und ebendesswegen durch eine im religiösen

Bewusstsein liegende absolute Voraussetzung. Der Neuplatonismus und der jüdische Alexandrinismus sind, so betrachtet, zwei ganz parallele und gleichartige Erscheinungen; auch die für die jüdische Religions-Philosophie so charakteristische und durch sie zu ihrer höchsten Ausbildung gekommene Allegorie hat im Neuplatonismus eine ganz analoge Bedeutung, wie sie ja überhaupt mit dem symbolisch-mythischen Charakter der alten Religionen auf's engste zusammenhängt.

Was nun aber den Zweck betrifft, für welchen wir auf diese beiden Erscheinungen zurückgehen mussten, so liegt derselbe darin, dass wir in ihnen Erscheinungen vor uns haben, welche, wie sich von selbst versteht, in das Gebiet der Geschichte der Philosophie gehören, dabei aber doch zugleich, wie sich aus allem ergibt, eine sehr nahe und wesentliche Beziehung auf die christliche Dogmengeschichte haben. Aus den Schriften der Neuplatoniker, so wie aus den Schriften Philo's lässt sich ein ganz gleiches System von Dogmen construiren, wie aus den Schriften der Kirchenväter, und das philonische System insbesondere steht zu dem System der christlichen Theologie der ersten Jahrhunderte in einem so engen Verwandtschaftsverhältniss, dass man beinahe versucht sein könnte, das letztere nur für eine Fortbildung und Erweiterung des erstern zu halten. Es tritt mit Einem Worte schon hier an die Stelle des Philosophirens jenes Dogmatisiren, wie es zum Charakter der christlichen Theologie gehört, d. h. eine Speculation, welcher es nicht an einem ächt speculativen Inhalt fehlt, in welcher aber der freie philosophische Gedanke durch eine ihm von der Religion gegebene Form gebunden und mit einer Voraussetzung behaftet ist, in welcher das Denken seine Schranke hat, und seinen Anfang nicht in sich selbst, sondern nur im Glauben nehmen kann. Wir sehen demnach hieraus, wie die beiden Gebiete, die Geschichte der Philosophie und die christliche Dogmengeschichte zusammenhängen

und in einander eingreifen; die alexandrinische Religions-Philosophie macht auf die Geschichte des christlichen Dogma schon so den Übergang, dass derselbe Strom, welcher bisher in der Geschichte der Philosophie seinen Lauf hatte, nun in ein anderes Bett hinübergeleitet wird, in welchem er unter dem Namen der christlichen Dogmengeschichte sich durch viele Jahrhunderte fortbewegt. Es gibt im Grunde neben derselben gar keine Geschichte der Philosophie mehr, sondern alles, was noch zur Geschichte des denkenden Geistes gerechnet werden kann, hat von dem christlichen Dogma seine Form und Farbe, und steht zu demselben in irgend einer nähern oder entferntern Beziehung, alles Denken wird nur durch das Dogma und den kirchlichen Glauben bestimmt. Es ist diess eine lange Periode hindurch das thatsächlich vor Augen liegende Verhältniss der Geschichte der Philosophie und der christlichen Dogmengeschichte, es fragt sich nur noch, wie sich das Christenthum selbst, als der Ausgangspunkt des christlichen Dogma dazu verhält.

Wir können das Christenthum, wenn wir es nach den Verhältnissen der Zeit, in welchen es hervortrat, als eine Form des Bewusstseins betrachten, die sich der Geist selbst in ihm gegeben hat, nur unter denselben Gesichtspunkt stellen, aus welchem die Erscheinungen, von welchen bisher die Rede war, aufzufassen sind. Ihren innersten Mittelpunkt haben alle diese Erscheinungen in dem Drange des Geistes, alles Beschränkte, Nationale, Particuläre zur Universalität aufzuheben, und in eine freiere und weitere Sphäre einzutreten, um in dem Allgemeinen, das in ihr sich aufschliesst, und allein als das Wahre und Wesentliche gelten kann, sein wahres Selbstbewusstsein zu gewinnen. Ist dieses Streben nach Universalität schon in den genannten Erscheinungen das bewegende Princip, so ist dagegen das Christenthum selbst der reinste Universalismus, es ist die Befreiung des Geistes von allem

Particulären, das dem Geist in allen bisherigen Formen seiner Existenz immer noch anhieng, nur in dem Allgemeinen, Absoluten, das das Princip des Christenthums ist, weiss sich das Selbstbewusstsein des Geistes mit sich selbst eins. Aus dem Untergang alles äussern Lebens, aus der Vernichtung alles Nationalen und Individuellen, aus der ganzen ungöttlichen, unsittlichen und rechtslosen Welt, wie sie zur Zeit der Erscheinung des Christenthums war, konnte der Geist sich nur in sich selbst zurückziehen, um durch diese Verinnerlichung, diese Vertiefung in sich selbst, in welcher er sich alles dessen entäussern musste, was er in seiner Subjectivität nur als Unwahres und Endliches an sich hatte, sich eine neue Form des Daseins zu geben, die als eine Wiedergeburt des ganzen Lebens nur ein Umschwung aus der Subjectivität in das Objective, an sich Seiende, nur die Rückkehr zu Gott sein konnte. Ebendarum trat das Christenthum nicht als Philosophie, sondern nur als Religion in die Welt ein; aber in der Form der Religion, als göttliche Offenbarung war es nun auch ein schlechthin Gegebenes, das in seiner Unmittelbarkeit nicht Gegenstand des Denkens und Wissens, sondern zunächst nur des Glaubens sein konnte. Im Glauben hat daher das christliche Dogma seinen Ausgangspunkt, es ist selbst der Glaube in der Weise der Vorstellung, und alles auf das Dogma sich beziehende Denken hat, so frei es sich auch sonst bewegen mag, sein letztes bestimmendes Princip nur im Glauben. Ebendarin liegt der grosse Unterschied zwischen der Geschichte der Philosophie und der christlichen Dogmengeschichte; das Denken nimmt in der Geschichte des christlichen Dogma eine ganz andere Gestalt an, es ist nur ein in der Form des Glaubens sich bewegendes Denken, dessen ganze Richtung dahin geht, sich in den Inhalt des Glaubens immer mehr zu vertiefen und in ihm sich zu objectiviren, bis der Inhalt des Glaubens so viel möglich erschöpft und der freie bewegliche Fluss des

Denkens selbst gleichsam zu einem stehenden System streng in sich abgeschlossener, durch eine äussere Auctorität bestimmter Dogmen geworden ist, zu einem sich selbst äusserlich und transcendent gewordenen Denken.

Eine andere Ansicht, als die bisher entwickelte, wird über das Verhältniss der Dogmengeschichte zur Geschichte der Philosophie aufgestellt, wenn man, wie in der neueren Zeit geschehen ist, von einer christlichen Philosophie spricht, und die patristische Philosophie oder die Philosophie der Kirchenväter als die erste Periode derselben betrachtet. Ritter, dessen Geschichte der Philosophie mit dem fünften Band den Namen einer Geschichte der christlichen Philosophie [1]) annimmt, hat darauf neuerdings besonderes Gewicht gelegt, und unter diesem Namen der Geschichte der Philosophie ein neues Gebiet zu erobern geglaubt. Ritter will sich hiemit der falschen Ansicht derer entgegensetzen, welche behaupten, dass bei den Kirchenvätern und Scholastikern die Philosophie im Dienste der Kirchenlehre sich ausgebildet habe. Verstehe man darunter diess, dass die sog. Philosophen dieser Zeiten nur ein einmal feststehendes System von Lehren durch Hülfe philosophischer Sätze zu stützen gesucht haben, ohne eine wahrhaft freie Untersuchung sich zu gestatten, welcher es nur um das Finden der Wahrheit zu thun gewesen wäre, so würden darnach diese Zeiten gar keine Philosophie, sondern nur eine Sophistik gesehen haben. Aber auch wenn damit nur diess gesagt sein sollte, die Kirchenväter und Scholastiker seien in ihrem Denken so von der Kirchenlehre befangen gewesen, dass alle Wendungen der Untersuchung sie doch nur auf den klaren Sinn derselben zurückgeführt haben, so sei doch zu behaupten, dass dadurch die Philosophie dieser Zeiten gänzlich beseitigt sei, weil das Wesen des philosophischen

---

1) Geschichte der Philosophie. Bd. 5—11. Hamburg 1837—1853.

Denkens freie Untersuchung sei. Es liege hier immer die Meinung zu Grunde, Christenthum und Kirchenlehre haben auf die Philosophie nur nachtheilig eingewirkt, allein der christliche Kirchenglaube habe in der That die Philosophie nicht gefesselt und zu einer schmählichen Knechtschaft gezwungen, sondern sie vielmehr geleitet und grossgezogen, das Christenthum habe nicht blos eine verneinende Wirkung auf die Philosophie ausgeübt, sondern eine neue Bewegung in sie gebracht, ihr neue Aufgaben gestellt, und neue Tiefen der Forschung von ihr gefordert. Wie das Christenthum überhaupt ein neues Leben in der Menschheit erweckt habe, so habe es auch nicht ohne die wichtigsten Erfolge für die Philosophie bleiben können. Natürlich habe dadurch die Philosophie zunächst eine vorherrschende Richtung auf das religiöse Leben des Menschen erhalten, und es sei nicht zu läugnen, dass diess zunächst eine Einseitigkeit gewesen sei; aber ohne eine solche bilde sich überhaupt kein Wendepunkt des Lebens unter den Menschen aus.

Was Ritter in dieser Weise unter der christlichen Philosophie versteht, bedarf mehrfacher Berichtigung und Verständigung. Der Name christliche Philosophie ist an sich nicht unpassend, um den neuen Charakter, welchen die Philosophie nach der Erscheinung des Christenthums angenommen hat, zu bezeichnen; nur wende man diesen Namen nicht dazu an, um der Philosophie in dieser Periode eine Selbstständigkeit zuzuschreiben, die sie in der That nicht hatte. Wenn Ritter die Ansicht, welcher er die seinige entgegensetzt, aus dem Grunde bekämpft, weil das Wesen des philosophischen Denkens freie Untersuchung sei, wo also nur eine Dienstbarkeit des Gedankens stattfinde, sei es eine unabsichtliche oder eine freiwillige, da keine Philosophie gefunden werde, wer philosophire, der müsse wissen, dass die Erkenntniss, welche er suche, wenn sie auch ausserdem noch einem

andern Zweck dienen möge, ihren Werth für sich habe, wesswegen die Philosophie im Dienste des Kirchenglaubens nur ein Widerspruch im Beisatze sei, so gab es wirklich bis in die Zeiten der Scholastik hinab keine Philosophie in diesem Sinne. Ritter kann diess selbst nicht verkennen, wenn er der patristischen und scholastischen Philosophie zum Vorwurf macht, dass sie in der theologischen Richtung des Geistes einseitig befangen gewesen sei, sich den überschwenglichen Dingen zugewendet, und für die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften nichts geleistet, ferner in dem Streben nach kirchlicher Einheit sich an einen bestimmten Kanon der Lehre gehalten habe, was auf die philosophischen Untersuchungen einen beschränkenden Einfluss gehabt habe. Man habe sich gescheut, die Forschungen über das Gebiet dessen auszudehnen, was durch die Bedürfnisse der kirchlichen Gesellschaft verlangt wurde, weil das freie Denken über dieses Gebiet hinaus bei wissenschaftlicher Folgerichtigkeit leicht erschütternd auf die Kirchenlehre zurückgewirkt habe. Als das Wichtigste habe es gegolten, den allgemeinen Glauben gegen jeden Zweifel des wissenschaftlichen Denkens festzustellen, ja für verdienstlich im Fortschreiten der Untersuchung, wo sie die gemeine Fassungskraft der Glaubigen zu übersteigen schien, nur mit allgemeinen Formeln sich abzufinden, selbst bei der Gefahr, dass sie entgegengesetzte Richtungen des Glaubens nur äusserlich vereinigten, und den scheinbaren Widerspruch mehr versteckten als zu gründlicher Lösung führten.

Alles diess und was sonst Ritter in gleichem Sinn zur Charakteristik dieser christlichen Philosophie sagt, führt immer wieder darauf zurück, dass diese Philosophie ihren Ausgangspunkt im Glauben hatte, nur innerhalb des christlichen Dogma sich bewegte, oder nicht sowohl eine philosophische als vielmehr nur eine theologische Richtung hatte. Mag auch in einzelnen hervorragenden Kirchenlehrern, wie namentlich in Origenes, das

freie philosophische Denken reiner hervorgetreten sein, so hatte es doch auch hier die Thatsachen der christlichen Offenbarung immer zu seiner Voraussetzung, und je grösser der Widerspruch war, welchen die philosophischen oder theologischen Lehren des Origenes gegen sich hervorriefen, desto deutlicher ist hieraus nur zu sehen, wie wenig diese freiere Denkweise dem Geiste der Zeit gemäss war. Will man demnach, was nur christliche Theologie war, oder Entwicklung des christlichen Dogma, christliche Philosophie nennen, so kann diess nur so genommen werden, wie man mit dem Namen der alexandrinischen Religionsphilosophie gleichfalls eine Gestalt der Philosophie bezeichnet, welche nicht den eigentlichen Charakter der Philosophie an sich trug. Auch diese christliche Philosophie war wesentlich Religionsphilosophie. Ritter selbst bemerkt, der Gegensatz gegen die christliche Philosophie als eine solche, welche vom Standpunkt der wahren Religion aus sich entwickelt habe, sei eigentlich die heidnische Philosophie; diese Bezeichnung wird aber für die alte Philosophie als unpassend verworfen, weil die heidnische Religion fast nur einen negativen Einfluss auf die Philosophie gehabt habe. Gleich von Anfang an habe diese über die Vorurtheile der Volksreligion sich zu erheben gestrebt, und obgleich ihr diess nicht in allen Stücken gelungen sei, so erblicken wir sie doch fast beständig in einem Kampfe mit der Vielgötterei, welchen sie bald offener, bald versteckter geführt habe. Desswegen sei auch die alte Philosophie ein Erzeugniss erst der Zeiten, in welchen die alte Religion zu sinken begann, während die christliche Philosophie sich zugleich mit dem Aufschwung des christlichen Glaubens entwickelt habe. Desswegen können wir jene nicht ihrem Wesen nach als hervorgehend aus dem Heidenthum ansehen, vielmehr sei sie daraus erwachsen, dass die Entwicklung des wissenschaftlichen Gedankens mit den Vorstellungen des Volkes von der Vielherrschaft der Götter sich

nicht habe befreunden können, und der nachdenkende Geist in der Philosophie eine Befriedigung gesucht habe, welche die Religion nicht gewähren konnte. Der Unterschied ist vielmehr, dass die alte Philosophie als reine Philosophie gar keine Religionsphilosophie war, während dagegen die sog. christliche Philosophie ohne die Voraussetzung der Religion gar nicht gedacht werden kann. Dass aber diess überhaupt der Gang der Sache war, dass an die Stelle des freien philosophischen Denkens die auf dem Grunde des religiösen Glaubens sich entwickelnde theologische Speculation trat, woraus anders lässt sich diess erklären als aus dem allgemeinen Umschwung des Bewusstseins? Auf diese tiefer liegende Ursache muss man zurückgehen, um den Unterschied der Zeiten und Verhältnisse aus dem richtigen Gesichtspunkt aufzufassen. Wenn man von einer Geschichte der christlichen Philosophie spricht, so scheint das Interesse, das dabei zu Grunde liegt, hauptsächlich diess zu sein, dass man den Zusammenhang der philosophischen Fortentwicklung nicht verlieren will, der Geist der Philosophie soll nie ganz erlöschen, Erscheinungen, welche zunächst der Philosophie fremd zu sein scheinen, sollen doch auch ein philosophisches Element in sich enthalten, nur eine andere neue Form der Philosophie sein. Dieses Interesse an der Continuität der Erscheinungen des Geistes hat gewiss seinen guten Grund, nur verliere man in demselben nicht den wesentlichen Unterschied zwischen der Philosophie auf der einen und der Religion und Theologie auf der andern Seite aus dem Auge, sondern sehe die wahre Continuität des mit sich selbst identischen Geistes vielmehr darin, dass Philosophie und Theologie auf gleiche Weise Gestalten des in verschiedenen Formen sich ausprägenden Bewusstseins, oder Momente der Selbstvermittlung des Geistes sind. Es geht daher für die Sache selbst nicht nur nichts verloren, sondern es wird auf diesem Wege erst der wahre Begriff der Einheit

gewonnen, wenn man statt von einer Geschichte der christlichen Philosophie von einer Geschichte der Theologie oder des christlichen Dogma spricht, da die letztere und die Geschichte der Philosophie ihre gemeinsame Einheit nur in der Geschichte des Bewusstseins und der Bildung oder der Entwicklungsgeschichte des Geistes überhaupt haben können.

Wie es im Wesen des Geistes begründet ist, dass die Geschichte der Philosophie auf einem bestimmten Punkt in die Geschichte der Religionsphilosophie und Theologie, oder in die Geschichte des christlichen Dogma übergeht, und auf diese Weise das freie philosophische Denken ein durch den Glauben gebundenes, nur innerhalb des Glaubens sich bewegendes und am Glauben sich entwickelndes wird, so ist es im Wesen des Geistes nicht minder begründet, dass er von dieser Gebundenheit sich wieder losmacht. Er geht nur dazu gleichsam aus sich heraus, um im Dogma sich selbst zu objectiviren, in demselben eine ihm selbst fremde und transcendente Welt zu schaffen, um auf der andern Seite aus dieser Objectivität, die er sich selbst gegenüber gestellt hat, sich wieder in sich selbst zurück zu nehmen; dem Dogma muss die äusserliche Gestalt, die es an sich hat, und in welcher der Geist sich seiner selbst entäussert hat, dadurch wieder genommen werden, dass es auf seinen innern, im Wesen des Geistes liegenden Grund zurückgeführt wird. Es ist diess derselbe Process, welcher in Beziehung auf das christliche Dogma schon entwickelt worden ist, hier ist nur noch besonders hervorzuheben, wie in ihn die Geschichte der Philosophie eingreift. Wie die Geschichte der Philosophie sich in die Dogmengeschichte verlor, und in ihr im Grunde untergieng, so dass es kein vom Dogma unabhängiges Denken mehr gab, so riss sich das Denken auch wieder vom Dogma und die Geschichte der Philosophie von der Dogmengeschichte los. Schon in der Scholastik begann das philosophische Den-

ken sich wieder aus sich selbst zu entwickeln; der bekannte scholastische Gegensatz des Realismus und Nominalismus hatte eine rein philosophische Wurzel, aus welcher zwar noch keine weitere philosophische Entwicklung hervorgieng, doch bildete sich schon auf der Grundlage dieses Gegensatzes eine Denkweise, die einen nicht unbedeutenden Einfluss auf die Theologie hatte. So schwach diese erste philosophische Bewegung noch war, so hatte doch die Geschichte der Philosophie wieder ihr eigenes, für sich bestehendes Gebiet. Ihren eigentlichen selbstständigen Anfang hatte dagegen die Philosophie um so mehr nach der Reformation, nachdem durch diese grosse Epoche das allgemeine Bewusstsein der Zeit ein freieres, tiefer in sich selbst zurückgehendes geworden war. Mit Cartesius und Spinoza beginnt eine neue Epoche der Geschichte der Philosophie, in welcher die Philosophie im Bewusstsein ihrer innern Selbstständigkeit ganz unabhängig von der Theologie auf ihrem eigenen Gebiete sich festsetzte, und nun ihren eigenen, von dem Gebiet der Theologie streng geschiedenen Weg verfolgen zu wollen schien. Es gab nun wieder eine in dem innern Zusammenhang ihres Entwicklungsgangs sich fortbewegende Geschichte der Philosophie, die ihren Inhalt aus sich selbst producirte; aber bald genug mussten die beiden Gebiete der Philosophie und Theologie sich berühren und gegenseitig auf einander einwirken. Das freie philosophische Denken griff immer mehr auch in die Theologie ein, und die Theologie selbst konnte sich der durch die Philosophie ihr nahe gelegten Aufgabe, ihre Dogmen zum Gegenstand des denkenden Bewusstseins zu machen, nicht entziehen. So geschah es, dass beide, die Philosophie und die Theologie, in der Idee des Absoluten, die ja für beide die gleiche Bedeutung hat, immer mehr ihres gemeinsamen Inhalts und ihres gemeinsamen Interesses sich bewusst werden mussten, und das Verhältniss der beiden Disciplinen, der christlichen Dog-

mengeschichte und der Geschichte der Philosophie, hat sich daher in der neuesten Zeit so gestaltet, dass eine christliche Dogmengeschichte, welche nicht in ihrem wesentlichen Inhalt zugleich eine Geschichte des auf Religion und Theologie sich beziehenden speculativen Denkens wäre, mit dem ganzen wissenschaftlichen Bewusstsein der Zeit in Widerspruch kommen müsste. Ja, wie früher die Dogmengeschichte die Geschichte der Philosophie in sich untergehen liess, und alle geistige Bewegung nur von einem dogmatischen Interesse ausgieng, so ist jetzt das Umgekehrte, und das philosophische Element ist in der Entwicklungsgeschichte des Dogma so sehr das Überwiegende, dass es vorzugsweise das bewegende Princip ist. Es stellen sich uns demnach auch in diesem wechselnden Verhältniss der Dogmengeschichte zur Geschichte der Philosophie dieselben Momente des in das Dogma sich vertiefenden, aber auch aus ihm sich wieder in sich selbst zurückziehenden und dasselbe mit seinem Selbstbewusstsein durchdringenden Geistes dar, welche als die allgemeinen leitenden Gesichtspunkte für die christliche Dogmengeschichte schon aufgestellt worden sind.

6. Die Geschichte der Dogmengeschichte, ihrer Entstehung und Ausbildung zur Wissenschaft.

Die Dogmengeschichte ist ihrem Wesen nach Geschichte, man darf daher nur der geschichtlichen Bewegung des Dogma, oder dem Gange der Sache selbst folgen, um sich desselben subjectiv bewusst zu werden. Das Objective der Geschichte wird zur Geschichte im subjectiven Sinn, wenn das dem Object gegenüberstehende Subject des Objects sich bewusst wird. Das Subject darf also nur das objectiv Gegebene in sich aufnehmen, oder die Sache, wie sie objectiv ist, in seinem subjectivem Bewusstsein sich reflectiren lassen. Allein diese reine

Hingebung des Subjects an die Objectivität der Sache, so dass das Wissen des Subjects um die Sache nur die Sache selbst ihrer subjectiven Seite nach ist, ist auf der Seite des Subjects selbst erst das Resultat verschiedener möglicher Stellungen des Subjects zum Object. In seiner subjectiven Freiheit ist das Subject mehr oder minder geneigt, seine Subjectivität einzumischen und statt sich durch die Objectivität der Sache bestimmen zu lassen, vielmehr die Sache durch seine Subjectivität zu bestimmen. Hierin liegt der Grund, warum das Objective der Geschichte auf so verschiedene Weise aufgefasst wird; der Weg zu einer objectiv geschichtlichen Darstellung geht erst durch verschiedene Umwege, das objectiv Geschehene hat so selbst wieder seine subjective Geschichte, das Subject muss es erst lernen, dem Object gegenüber sich selbst zu verläugnen und im Interesse der Sache auf seine subjectiven Interessen zu verzichten und von ihnen zu abstrahiren. Je überwiegender daher in der Auffassung und Darstellung irgend ein subjectives Interesse ist, desto verfehlter und der Sache inadäquater ist der historische Standpunkt. Ein subjectives Interesse dieser Art aber fand zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise statt. Eine Geschichte unserer Wissenschaft hat daher die Hauptaufgabe, dieser Subjectivität des historischen Interesses in ihren verschiedenen Richtungen nachzugehen, die Einseitigkeit derselben nachzuweisen und zu zeigen, wie das Subject erst allmählig aus dem Einseitigen seiner blos subjectiven Stellung zum Dogma herauszukommen und in ein mehr objectives Verhältniss zu demselben sich zu setzen wusste. Ehe aber das Subject in eine bestimmte geschichtliche Stellung zum Dogma kommen oder ein geschichtliches Bewusstsein von dem zeitlich sich entwickelnden Gang des Dogma haben konnte, musste das Dogma schon ein gewisses Stadium seines Wegs durchlaufen haben. Eine Geschichte kann es ja erst geben, wenn

schon eine Reihe des Geschehenen gegeben ist. Dazu kam es in der Geschichte des christlichen Dogma sehr bald.

Je grösser gerade in den ersten Jahrhunderten die Verschiedenheit der Ansichten und Meinungen über das christliche Dogma war, je weiter die Gegensätze, in welche man sich theilte, auseinander giengen, ein um so bedeutenderer geschichtlicher Stoff war gegeben, über welchen man sich, wenn man auch noch keine geschichtliche Darstellung versuchte, doch wenigstens ein bestimmtes historisches Bewusstsein bilden musste. Man musste die verschiedenen Erscheinungen, die sich am Dogma herausstellten, in ein bestimmtes Verhältniss zu einander setzen, und sich darüber Rechenschaft geben, wie sie sich in ihrem Widerspruch mit einander zum Dogma selbst verhalten. Dazu sah man sich durch die Natur der Sache genöthigt, aber es drängte sich dabei alsbald ein sehr subjectives Interesse hervor. Wie die christliche Kirche schon der ältesten Zeit und so insbesondere auch das christliche Dogma eine sehr bestimmte Tendenz nach Einheit aus sich entwickelte, so konnte man von der Idee dieser Einheit aus sich gar nicht die Möglichkeit denken, dass sich im Dogma von Anfang an etwas verändert habe. Das historische Bewusstsein wurde ganz von dem dogmatischen Interesse bestimmt, in dem ganzen Verlauf des Dogma so wenig als möglich irgend eine Differenz anzuerkennen. Das dogmatische Princip der Stabilität und durchgängigen Identität des Dogma mit sich selbst, welchem zufolge nichts aufkommen konnte, was von der traditionellen Lehre abzuweichen schien, wurde auch das Princip der geschichtlichen Betrachtung. Man hatte demnach noch gar keine Vorstellung von einer aus dem Dogma selbst hervorgehenden Bewegung und Entwicklung, und wie man in der Praxis immer nur darauf bedacht war, alles, was über die Einheit hinausgehen wollte, auf gewaltsame Weise entweder in die Einheit wieder zurückzubringen, oder ganz von ihr aus-

zuscheiden und abzuschneiden, so dachte man sich alle diese Lehren und Meinungen ohne allen innern Zusammenhang mit dem Dogma selbst; sie gehörten mit Einem Wort in das weite Gebiet der Häresе. Nicht im Begriff und Wesen des Dogma liegt der Grund, dass es verschiedene Gestalten desselben gibt, sondern das Princip der verschiedenen, auf das Dogma sich beziehenden Meinungen ist nur die subjective Willkür, die der stets sich gleichbleibenden Einheit des Dogma gegenüber in steter Veränderlichkeit und Neuerungssucht sich gefällt, oder objectiver ausgedrückt, die vielköpfige Hydra, die in jeder neuen Häresе ein neues Haupt erhebt, die alte Schlange, die nicht aufhören kann, ihr verderbliches Gift nach allen Seiten hin auszuspeien. Man kannte nur den Gegensatz zwischen der katholischen Wahrheit und der Häresе. So wenig man eine Veränderung des Dogma selbst zugeben wollte, so gern sah man in dem Gebiet der Häresе nichts als Veränderung, und der charakteristische Unterschied zwischen der katholischen Wahrheit und der Häresе bestand eben darin, dass, wo die letztere waltet, nichts festen Bestand hat, sondern alles in's Unendliche sich theilt und trennt und in seinem eigenen Widerspruch untergeht. Da auf diese Weise Wahrheit und Irrthum wie Licht und Finsterniss in schroffem unvermittelten Gegensatz einander gegenüberstehen, so spaltete sich das historische Bewusstsein selbst in zwei einander entgegengesetzte Seiten und die ganze geschichtliche Betrachtung wurde eine dualistische. Diess ist die Stellung, die sich das subjective Bewusstsein zuerst dem Dogma gegenüber gab; das Dogma ist nur das Eine sich selbst Gleiche, alles Bewegliche und Wechselnde fällt nur ausserhalb des Dogma, eine Geschichte des Dogma gibt es ebendesswegen nicht, sondern, wenn von einer Geschichte in Beziehung auf das Dogma die Rede sein soll, so kann es, da Geschichte nur da ist, wo auch etwas geschieht und sich

verändert, nur eine Geschichte der häretischen Lehren und Meinungen geben.

Die Dogmengeschichte trat daher zuerst als Ketzergeschichte in's Dasein, und als die ersten Versuche ihrer Bearbeitung sind die Darstellungen anzusehen, welche uns Kirchenlehrer, wie Irenäus und Tertullian u. A. von den Lehren und Meinungen der ältesten Häretiker geben. Das erwachende historische Bewusstsein gibt sich besonders darin kund, dass diese Kirchenlehrer, wie diess namentlich die Absicht des Irenäus ist, um bedeutende Erscheinungen ihrer Zeit zu erklären und in ihrer vollen Bedeutung aufzufassen, in die Vergangenheit zurückgehen, sie von ihrem Ursprung an weiter verfolgen und eine Übersicht über alles, was dazu gehört, geben. In je grösserem Umfang diess geschah, desto mehr machte sich dieses historische Bewusstsein geltend. Die bedeutendsten Erscheinungen dieser Art, in welchen die Dogmengeschichte in der Form der Ketzergeschichte schon in einer sehr selbstständigen Bedeutung auftritt, sind die Ketzergeschichten des Epiphanius und Theodoret, besonders die erstere, die in ihren achtzig Häresen aus der christlichen und vorchristlichen Zeit das ganze Gebiet der Härese oder das Dogma, soweit es ein bewegliches und veränderliches ist, zu umfassen sucht, und daher, um es bis in seine Wurzel zurückzuverfolgen, sogar in die vorchristliche Zeit hinübergreift. Das historische Interesse beurkundet sich auch noch besonders darin, dass diese Ketzerhistoriker, namentlich Epiphanius, auch solche Erscheinungen, welche bisher noch nicht entschieden als häretisch galten, wie die Lehren des Origenes, in den Kreis der Härese oder der geschichtlichen Bewegung herüberzogen. Wie einseitig subjectiv aber das historische Interesse in dieser Richtung war, ist am deutlichsten daraus zu sehen, dass es in diesen historischen Darstellungen nicht sowohl um eine Entwicklung der häretischen Lehren und Meinungen, als vielmehr um eine dog-

matische Widerlegung derselben zu thun ist. Denn einzig nur für den Zweck werden sie zum Gegenstand einer geschichtlichen Betrachtung gemacht, um sie zu beurtheilen und zu widerlegen, zu verwerfen und zu verdammen. Der Geschichtschreiber hält demnach alles, was die Geschichte des Dogma ihm darbietet, nur in der Absicht seinem Bewusstsein vor, um durch die Verwerflichkeit aller von dem orthodoxen Dogma abweichenden Lehren und Meinungen eine Bestätigung seiner eigenen dogmatischen Überzeugung zu erhalten. Das Object, mit welchem es der Historiker zu thun hat, hat somit in sich selbst noch kein Recht, geschichtlich, als ein Moment des geschichtlichen Bewusstseins, zu existiren, sondern dieses Recht gibt ihm nur das Subject in seinem subjectiven Interesse, und es kann daher auch einzig nur den Maasstab seiner subjectiven Beurtheilung anlegen, das Object darf nicht anders sein, nicht anders erscheinen, als es das Subject von seinem Standpunkt aus für angemessen erachtet. Da die Einheit und Unveränderlichkeit des orthodoxen Dogma als absolute Voraussetzung feststand, so konnte man auf dieselbe Weise, wie man auf die Häretiker nur in der Absicht zurückgieng, um an der Differenz ihrer Lehren von dem orthodoxen Dogma die Wahrheit des letztern um so klarer in's Licht zu setzen, in Ansehung der orthodoxen Lehrer, wenn man eine Veranlassung hatte, historisch zu fragen, was sie gelehrt haben, nur das Interesse haben, in ihren Erklärungen über das Dogma die durchgängige Identität desselben nachzuweisen. Historische Erörterungen dieser Art finden sich namentlich bei Athanasius. Es gehören hieher besonders die Schriften desselben: ***De sententia Dionysii,*** und ***De synodis Arimini et Seleuciae,*** aus welchen sich deutlich sehen lässt, welche Stellung orthodoxe Kirchenlehrer, wie Athanasius, zur Geschichte des Dogma hatten, wenn es sich um das Verhältniss ihrer Lehre zu der Lehrweise älterer orthodoxer Kirchenlehrer handelte. Auch die

Arianer behaupteten, ihre Lehre sei keine neue, der bisherigen kirchlichen Tradition völlig fremde, auch sie beriefen sich auf die Übereinstimmung mit ältern Kirchenlehrern, namentlich konnten sie nicht ohne Grund für sich geltend machen, dass der Bischof DIONYSIUS von Alexandrien das Verhältniss des Sohns zum Vater auf ähnliche Weise, wie sie, bestimmt habe. Es wäre demnach hier eine Differenz in der Entwicklung des Dogma anzuerkennen gewesen; dazu kann sich aber Athanasius auf keine Weise verstehen, und sein Hauptargument ist, dass ja Dionysius, ohne von andern Bischöfen wegen Ketzerei verurtheilt worden zu sein, als orthodoxer Bischof gestorben und in das Verzeichniss der Väter eingetragen worden sei. Es ist daher nur Verläumdung, wenn von orthodoxen Kirchenlehrern gesagt wird, dass sie nicht durchaus dasselbe gelehrt haben, und um nur keinen Riss in diese vorausgesetzte Einheit der Kirche kommen zu lassen, geht man sogar so weit, wirkliche Differenzen, so weit sie nicht geläugnet werden können, für blossen Schein zu erklären. EPIPHANIUS hat den ORIGENES wegen seiner zu auffallenden Abweichungen von der orthodoxen Lehre unter die Häretiker gesetzt, ATHANASIUS aber glaubte noch seine Orthodoxie aufrecht erhalten zu können, weil, was er untersuchend und disputirend geschrieben habe, nicht als seine wahre Meinung anzusehen sei, und zwischen den ἴδια und den ὡς ἐν γυμνασίᾳ λεγόμενα πρὸς τοὺς αἱρετικοὺς unterschieden werden müsse [1]). Selbst über offenbare Widersprüche glaubte man auf diese Weise hinwegkommen zu können, indem man sie aus einer Accommodation erklärte, wie es z. B. nach Athanasius blosse Accommodation gewesen sein soll, wenn die siebenzig Väter der antiochenischen Synode, welche den Paulus von Samosata verurtheilte, dasselbe Wort ὁμοούσιος, das die nicänische zum Schlagwort ihrer Orthodoxie

1) De decr. syn. Nic. c. 27.

machte, verwarfen. Wenn daher auch die Väter zweier Synoden sich über das Wort ὁμοούσιος verschieden erklärt haben, so darf man desswegen doch, wie Athanasius sagt, keinen Anstoss daran nehmen, sondern man hat nur darauf zu sehen, wie sie es gemeint haben, und so werde man finden, dass beide Synoden durchaus mit einander zusammenstimmen. Denn nur um den Sophismen des Samosateners zu begegnen, haben jene Väter das Wort ὁμοούσιος, indem sie es in körperlichem Sinne nahmen, für verwerflich gehalten, nur aus Rücksicht auf die Verhältnisse also und auf den besondern Zweck, welchen sie hatten, haben sie sich so erklärt, an sich aber nicänisch gedacht [1]). Es ist klar, dass man auf diese Weise, wenn man bei dem ausgesprochenen klaren Sinn der Worte einen davon verschiedenen, ganz andern voraussetzen zu dürfen glaubt, alle Unebenheiten der Geschichte ausgleichen kann; jede Differenz, die sich in der Geschichte herausstellt, ist keine wirkliche, sondern eine blos scheinbare, formelle, es ist mit dem Unterschied nie Ernst, sondern alles, worin es zum Unterschied zu kommen scheint, ist nur Schein, ein blosses Spiel. Es gibt also keine das Dogma selbst afficirende Veränderung. Jede das Dogma betreffende Veränderung ist entweder blos scheinbar, oder ein Irrthum, eine Härese, es gibt keine Geschichte des Dogma, sondern nur eine Geschichte der Häresе.

Die dualistische Ansicht von der Geschichte, wie sie diese Väter hatten, hängt sehr natürlich mit einem gewissen Doketismus zusammen. Stehen Einheit und Veränderung oder Bewegung in so schroffem Gegensatz einander entgegen, dass sie sich gar nicht berühren dürfen, so kann jede Bewegung an der Einheit, jeder Unterschied, in welchen sie auseinandergehen will, nur doketisch, in der blossen Vorstellung sein. Warum soll nun aber die Geschichte nur dieses beständige

---

1) Athanasius de syn. Arim. et Seleuc. C. 45.

Einerlei, diese fortgehende, sich selbst gleiche Identität mit sich sein? Offenbar nur desswegen, weil das Subject den Mittelpunkt seines dogmatischen Bewusstseins zu verlieren befürchtet, wenn es die, an welche als seine Vormänner es sich halten zu müssen glaubt, selbst nicht feststehen sieht, oder in der als kirchlich geltenden Lehre eine Schwankung, Bewegung, Veränderung wahrnimmt. Nur in seinem eigenen Interesse will das Subject, weil es sich noch nicht stark genug fühlt, und nicht genug Selbstvertrauen hat, um auf seinen eigenen Füssen zu stehen, zu keinem Bruche in der Geschichte kommen lassen, es soll alles gleichsam Ein Stück sein, weil es nur so sich mit sich selbst eins wissen kann. Für diesen Zweck, um es zu keinem Zwiespalt des dogmatischen Bewusstseins kommen zu lassen, thut man alles Mögliche, und sucht um jeden Preis alles Bewegliche und Veränderliche aus der Geschichte hinwegzubringen; nur aus diesem Grunde will man gerade da, wo das eigentliche Element der Bewegung und Veränderung ist, in dem sogenannten Häretischen, gar nicht die Wahrheit des Dogma, sondern nur sein Gegentheil, den Irrthum sehen, und aus demselben Grunde soll in der Sphäre des Dogma selbst jede auftauchende Differenz eine gar nicht existirende sein. In allem diesem zeigt sich nur die Einseitigkeit und Beschränktheit, die Willkür und der Eigensinn, die intellectuelle und moralische Schwäche des Subjects, es fürchtet sich noch vor der lebendigen Wirklichkeit der Geschichte, es wagt es nicht, in ihr zu sehen, was wirklich in ihr ist, und erlaubt sich daher auch in seiner Noth und Verlegenheit die grösste Eigenmächtigkeit gegen die Geschichte. Diese Stellung des historischen Bewusstseins zum Dogma blieb dieselbe, so lange auch das dogmatische Bewusstsein, durch welches sie bedingt war, dasselbe blieb. Vom Standpunkt des orthodoxen Dogma aus konnte man keine andere Ansicht von der Geschichte desselben gewinnen, die Möglichkeit dazu lag nur auf

einem andern Standpunkt. Häretikern, für welche das orthodoxe katholische Dogma nicht dieselbe Bedeutung hatte, konnte es ziemlich gleichgültig sein, ob die Geschichte des Dogma grössere oder geringere Differenzen und Widersprüche zeigte, es musste sogar in ihrem Interesse sein, sie hervorzuheben.

In dieser Beziehung ist hier wohl die Schrift des Stephanus Gobarus zu erwähnen. Sie enthielt, so weit wir sie noch kennen [1]), zweiundfünfzig Artikel, die sich auf Fragen bezogen, die in der Kirche zur Sprache gebracht und bestimmt worden waren. Bei jedem stellte er zwei nicht blos von einander verschiedene, sondern auch einander widersprechende Erklärungen der ältern Kirchenlehrer zusammen. Er bewies sie nicht durch Gründe, auch nicht durch biblische Zeugnisse, sondern sammelte nur die Stellen der Väter, von denen die Einen das sagten, was die Kirche lehrte, die Andern aber das gerade Gegentheil davon. Da Stephanus Gobarus als Tritheite zur Partei der Monophysiten gehörte, und daher die Rechtglaubigkeit der chalcedonensischen Synode und alle Auctoritäten, worauf sich diese stützte, nicht anerkannte, so konnte er bei einer solchen Zusammenstellung widersprechender Behauptungen, wie es scheint, nur die Absicht haben, auf historischem Wege nachzuweisen, dass es sich mit der Gleichförmigkeit des Dogma keineswegs so verhalte, wie die katholische Kirche von sich rühmte. Der Übergang von einer Ketzergeschichte, bei welcher vorausgesetzt wird, dass das Dogma immer dasselbe bleibe, somit keine Geschichte habe, wesswegen alle, das Dogma betreffende Veränderungen blosse Häresen sind, zu einer eigentlichen Dogmengeschichte geschah durch die Anerkennung, dass es Meinungen und Ansichten über das Dogma gebe, die bei aller Verschiedenheit die gleiche Berechtigung haben, mit demselben Recht der

---

1) Photius, Biblioth. cod. 232.

geschichtlichen Existenz einander gegenüberstehen. Einen schwachen Anfang dazu machte die Schrift des Steph. Gobarus. Welche Vorstellung er aber sonst von der Geschichte des Dogma hatte, wissen wir nicht. Eine ähnliche Schrift war in der Folge die erst in der neueren Zeit (1836) von V. Cousin herausgegebene Abälard'sche *Sic et non*, d. h. Ja und Nein. Es sind auch hier Auctoritäten für und gegen kirchliche Lehrsätze zusammengestellt, wobei das historische Interesse wenigstens darin sich zeigt, dass der Widerspruch ganz nackt und kahl sich darstellt, ohne einen Versuch seiner Milderung und Ausgleichung. Auch werden im Prolog kritische Kanones aufgestellt, welche dem gewöhnlichen Verfahren, alles in Einklang zu bringen, entgegengesetzt sind, und auf der Voraussetzung beruhen, dass in der Geschichte des Dogma nicht alles ohne Verschiedenheit und Widerspruch sei. Wir sind hiemit schon in die scholastische Periode vorgerückt, der Standpunkt im Ganzen aber bleibt fortgehend derselbe. Der Scholastik fehlte es bei ihrer dialectischen Richtung an allem historischen Sinn, nur darin hatte ihre Behandlung des Dogma eine historische Seite, dass sie, um ihre Sentenzen zu begründen, auf ältere Auctoritäten zurückgieng, und wie sie überhaupt alle mögliche Für und Wider erörterte, so auch entgegengesetzte Auctoritäten einander gegenüberstellte, aber nur, um den Widerspruch dialectisch auszugleichen, und die Identität des Dogma blieb auch hier die Voraussetzung, von welcher man ausgieng und auf die man immer wieder zurückkam. Die Stellung des Bewusstseins zum Dogma konnte erst dann eine andere werden, als überhaupt ein neuer Umschwung des Bewusstseins erfolgte. Diess geschah durch die Reformation.

Was zu verhüten, bisher in der ganzen Tendenz der Zeit lag, dass es zu einem Bruch komme zwischen dem Bewusstsein des Einzelnen und dem Dogma der Kirche, ebendazu

kam es jetzt. Die Reformation ist ihrem Wesen nach nichts anderes als ein grosser, im kirchlichen Bewusstsein geschehener Riss, der Bruch mit der Kirche und dem Dogma der Kirche. Indem man zur Einsicht darüber kam, dass es keineswegs die bisher vorausgesetzte Wichtigkeit habe, sich mit dem Dogma der Kirche durchaus eins zu wissen, ja, dass diess sogar unmöglich sei, weil ja, wie man sich immer mehr überzeugte, das Dogma in seiner traditionellen Entwicklung so Vieles enthielt, worin man nur einen Widerspruch mit dem durch das Wort Gottes bestimmten christlichen Bewusstsein sehen konnte, hatte man dadurch erst den Punkt erreicht, auf welchem die Objectivität des Dogma zu ihrem Recht kommen konnte. Je freier und selbständiger man jetzt in sich selbst wurde, als man im Bewusstsein seiner Freiheit und Autonomie durch nichts gebunden sein wollte, als nur durch das, was man nach seiner eigenen besten Überzeugung für das wahre und lautere Wort Gottes halten konnte, eine desto freiere Stellung konnte man sich auch zum Dogma geben. Man hatte nun kein Interesse mehr, in der Geschichte immer nur das ewige Einerlei einer sich stets gleich bleibenden Tradition als den Inhalt seiner eigenen religiösen und dogmatischen Überzeugung wiederzufinden, und Differenzen zwischen den Lehren und Meinungen verschiedener Zeiten und Lehrer nicht anzuerkennen, sondern je mehr sich im Laufe der Zeiten geändert hatte, je grösser der Widerspruch der später herrschenden Lehre mit der ursprünglichen war, desto weniger konnte das Recht zu der geschehenen Trennung geläugnet werden. Auf diese Weise wurde durch die Reformation und den Protestantismus die Möglichkeit einer rein historischen Auffassung des Dogma, einer Geschichte desselben erst begründet, und wie die Reformation überhaupt den historischen Sinn und Trieb erst weckte und belebte, so rief sie auch die ersten historischen Untersuchungen über den Gang und die Veränderungen des

Dogma hervor. Schon die Magdeburger Centurien, das grosse historische Werk, das dem Werke der Reformation seine historische Grundlage geben sollte [1]), behandelten in jeder Centurie in besondern Abschnitten die *doctrina*, die Kirchenlehre, und die *haereses*, und je grösseres Gewicht der Protestantismus von Anfang an auf die Reinigung und Feststellung des Lehrbegriffs legte, eine desto grössere Bedeutung mussten für die protestantische Dogmatik mehr und mehr historische Fragen und Untersuchungen erhalten. Es ist daher eine merkwürdige Erscheinung, dass während doch der Protestantismus das wahre historische Bewusstsein und Interesse weckte, gerade die katholische Kirche das erste grosse Werk hervorbrachte, in welchem die Entwicklungsgeschichte des Dogma zum Gegenstand einer eigenen umfassenden Untersuchung gemacht ist. Es ist diess das in der Geschichte unserer Wissenschaft Epoche machende berühmte Werk des französischen Jesuiten Denys Petau (Dionysius Petavius) *de theologicis dogmatibus* [2]). *Dogmata theologica* nannte Petau, wie Nitzsch, Syst. der chr. Lehre S. 36, richtig bemerkt, sein Werk nicht desshalb, weil er eine Masse von Lehrmeinungen der Theologen anführen wollte, sondern weil er nach historischer Methode das System der Hauptsätze der christlichen Theologie, der Dogmen, wie sie aus der h. Schrift und der kirchlichen Überlieferung erkannt werden, zu beschreiben gedachte. Die *dogmata* sind die schlechthin geltenden kirchlichen Lehrsätze, die immer sich gleich bleiben, die kirchliche Tradition, als das für sich feststehende Substanzielle, an welchem alles, was der Inhalt der Geschichte ist, wie das

1) M. s. des Verf. Schrift: Die Epochen der kirchl. Geschichtschreibung 1852. S. 39 ff.

2) Paris 1644—50. Neue Ausg.: Petav. D. Opus de theol. dogm. expolitum et auctum studiis C. Passaglia et Schrader. T. I. Romae 1857.

Accidens an der Substanz hängt [1]). Der Hauptvorzug des Werks ist die grosse Gelehrsamkeit des Verfassers und das reiche Material, das in ihm niedergelegt ist. Was den Geist des Werks betrifft, so könnte man eine unwillkürliche Regung des protestantischen Bewusstseins darin sehen, dass Petau, wie er gleich im Eingang sagt, die Absicht hat, *universam theologiam mandare his libris, non illam contentiosam ac subtilem, quae aliquot abhinc orta seculis jam sola paene scholas occupavit, a quibus et scholasticae proprium sibi nomen ascivit, verum elegantiorem et uberiorem alteram, quae ad eruditae vetustatis expressa speciem, h. e. a dialecticorum dumetis liberioris ad campi revocata spatia solam ad usum cultumque sui nativam et domesticam copiam ostentat.* Auch Petau hatte demnach das Bedürfniss, die Theologie zu reformiren und von dem scholastischen Wust, mit welchem das dogmatische Be-

1) Das Werk umfasst seinem Plane nach die ganze Dogmengeschichte, und handelt im ersten Buch *de Deo*, im zweiten *de trinitate*, im dritten *de angelis*, und *de sex dierum officio*, worauf zur Einleitung in das Folgende eine Abhandlung *de Pelagianis*, eine Geschichte des pelagianischen Streits folgt, im vierten *de hierarchia*, *de inauguratione sacerdotali et poenitentia*, von den Sakramenten, und im fünften und sechsten *de incarnatione*, von den die Heilsordnung betreffenden Lehren von der Person und dem Werk des Erlösers. Die Eintheilung ist 1. Gott selbst und 2. die Werke Gottes, welche, da Gott Urheber sowohl der Natur als der Gnade ist, theils Werke der Natur, theils der Gnade sind. Die Werke der Natur sind theils rein geistige, wie die Engel und Seelen, theils körperliche, theils gemischte, wie der Mensch; die Lehre von der Welt. Die Werke der Gnade haben zu ihrem Object die *deificatio*, oder *communicatio divinitatis*, die entweder eine absolute und innere ist, wie in der Menschwerdung Gottes, oder nur eine relative, äussere, moralische, welche bewirkt wird theils durch gewisse *instrumenta*, die Sakramente und das Gesetz, theils durch innere Ursachen, formell, die Gnade und die eingegossenen Tugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung u. s. w. Dem *status* der θέωσις steht gegenüber der *status peccati*. An die Lehre von den Engeln und der Schöpfung schliesst sich unmittelbar die Lehre von der Hierarchie und den Sakramenten an, weil Petavius nach dem Areopagiten Dionysius die irdische Hierarchie der himmlischen gegenüberstellt.

wusstsein sich nicht mehr befreunden konnte, zu befreien; abgesehen hievon aber ist es ächt katholisch, und zwar schon ebendarin, dass es, obgleich es eine vollständige Geschichte des Dogma sein will, sich doch vorzugsweise nur an die alte Zeit hält, *quoniam major pars theologicorum dogmatum antiquorum sancita decretis, et de hodiernae (ecclesiae) judicio, quae per se ipsa, coramque quodammodo loquitur, aut nulla est, aut certe perexigua quaestio.* Anders kann es freilich nicht sein, wenn die Geschichte, in der Identität des Dogma, nur eine Wiederholung des längst Dagewesenen ist, welchem gegenüber selbst das protestantische Dogma nur in die Kategorie der längst abgeurtheilten Häresen gehören kann. Es kommt demnach auch hier alles darauf an, keine reelle Verschiedenheit in der Entwicklung des Dogma anzuerkennen, alles Individuelle muss gegen den allgemeinen Inhalt des Dogma zurücktreten, oder es ist, wie Petau sagt, *evidens, antiquorum patrum responsa, extra synodales eosdemque probatos ab ecclesia consessus, aut citra traditionis apostolicae, quam adstruunt, fidem, non habere certam indubitatamque probandi firmitatem.* Um aber doch dabei der Auctorität der Väter nicht zu viel zu vergeben, werden folgende *cautiones* aufgestellt: 1. *Ut erga illos pium et placidum voluntatis affectum cum reverentia quadam et honore servemus, nec contemptim eos atque inciviliter habeamus, si qua in re titubasse visi sunt nobis, aut ab illis utcumque dissentimus.* 2. *Ut ne temere illos ac nisi magno cum judicio notemus erroris. Sed si qua in eorum libris leguntur ambigue dicta, quae ex aliis eorum sententiis explicari, excusarique possunt, teneamus hoc potius, quam illis falsae aliquid opinionis adscribamus.* 3. *Ut non tantum eosdem secum, sed diversos inter se comparemus, atque ut aliorum pluriumque consensum paucis anteponamus, qui paullulum ab vero communique decreto aberrasse videbuntur.* D. h. mit Einem Wort, es darf nirgends eine Abweichung der Väter unter sich oder vom

orthodoxen Dogma zugegeben werden. Wenn also Petau z. B. nicht unbemerkt lassen kann, dass die anfangs noch schwankende Lehrweise über das Trinitätsdogma erst durch die nicänische Synode habe festgestellt werden müssen, ja sogar, dass es dem Arius unter den Kirchenlehrern der früheren Zeit keineswegs an Vorgängern für seine ketzerische Lehre gefehlt habe, so darf man hierin jenen Grundsätzen zufolge kein zu grosses Zugeständniss sehen. Es ist ein ächt katholisches Werk, aber dabei so grossartig angelegt, dass die protestantische Theologie derselben Periode nichts, was mit ihm in Vergleichung kommen könnte, aufzuweisen hat.

Des schottischen Theologen Joh. Forbesius a Corse Instructiones historico-theologicae de doctrina christ. inde a tempore Apost. ad sec. 17 [1]) können, wie schon die dem Begriffe der Dogmengeschichte so wenig entsprechende Anlage des Werkes zeigt, auch nicht entfernt einen solchen Anspruch machen. Zudem haben sie besonders im Gegensatz gegen Bellarmin den speciellen Zweck, die Übereinstimmung der protestantischen Lehre mit den Aussprüchen der ältern Väter zu beweisen, was mit der Einseitigkeit zusammenhängt, an welcher überhaupt die protestantische Behandlung der Geschichte des Dogma noch litt. Von dem katholischen Einheitsinteresse hatte man sich zwar losgerissen, aber der Stand-

---

1) Amsterdam 1645. Das Werk besteht aus 16 Büchern, deren Inhalt ist: 1) *de Deo;* 2) *de mysterio incarnationis;* 3) *de varia ecclesiarum conditione multisque haeresibus et dissensionibus etc.;* 4) *de Muhamede ejusque impietate et sectatoribus, et de bello sacro et aliis quibusdam bellis;* 5) *de Monothelitis et de Honorio Papa Romano, haeretico Monothelita;* 6) *contra haeresin Adoptianorum;* 7) *de objecto religiosi cultus etc.;* 8) *de haeresi Pelagiana ejusque reliquiis;* 9) *de sacramentis in genere etc.;* 10) *de baptismo etc.;* 11) *de eucharistia;* 12) *de poenitentia et connexis quibusdam quaestionibus etc.;* 13) *de purgatorio et suffragiis pro defunctis;* 14) *de ecclesiae unitate et schismate;* 15) *de primatu Petri Apostoli;* 16) *de successoribus Petri et aliorum Apostolorum.*

punkt, aus welchem man die Geschichte betrachtete, blieb gleichwohl noch immer der dogmatische, nur verband sich jetzt, wie es der entstandene Gegensatz von selbst mit sich brachte, mit dem dogmatischen Interesse das polemische gegen die katholische Kirche. Was früher der Gegensatz des Dogma und der Härese war, war jetzt der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus. Das Bedürfniss, sich mit dem kirchlichen Dogma in seiner geschichtlichen Entwicklung eins zu wissen, konnten auch die Protestanten nicht verläugnen, nur blickten sie, wie sie ja überhaupt nur die reine evangelische Wahrheit wiederherstellen wollten, vorzugsweise in die älteste Kirche zurück, in welche das Verderben der spätern Zeit noch nicht eingedrungen sein konnte, und es war daher beiden protestantischen Parteien sowohl in ihrem gemeinsamen Gegensatz zur katholischen Kirche als auch in ihrem Verhältniss zu einander immer eine sehr wichtige Angelegenheit, in ihren Hauptunterscheidungslehren eine Übereinstimmung mit dem Lehrbegriff der ältesten Kirche nachzuweisen. An diesem polemischen Interesse belebte sich hauptsächlich der Sinn für historische Forschungen, ja man gieng in demselben sogar soweit, dass man jetzt die Wahrheit auf der Seite der von der katholischen Kirche verfolgten und verdammten Häretiker suchte, und in ihnen eine fortgehende Reihe sogenannter *testes veritatis* für die nie ganz erloschene evangelische Wahrheit zu haben glaubte.

Dogmatisch-polemisch war noch durchaus die Behandlungsweise des Dogma, wesswegen auch die Dogmengeschichte in jener Periode hauptsächlich in den dogmatischen Werken cultivirt wurde, welche den polemischen Stoff, welchen sie in der Aufstellung ihres dogmatischen Systems verarbeiteten, nur aus der Geschichte nehmen konnten. Durch Sammlung von Auctoritäten aus den Kirchenvätern für die Lehrsätze des protestantisch-lutherischen Systems, und durch Antithesen

gegen alle möglichen, von der protestantisch-lutherischen Kirche abweichenden Parteien haben noch jetzt die grossen dogmatischen Werke der lutherischen Theologen des siebenzehnten Jahrhunderts, wie namentlich die *Loci theologici* von Gerhard, besonders in der Ausgabe von Cotta, und die *Theologia didacto-polemica* von Quenstedt, einen nicht unbedeutenden dogmenhistorischen Werth. Da, solange dieser polemische Gesichtspunkt der durchaus vorherrschende war, auch die Kritik nur unter dem Einflusse desselben stehen konnte, so war es ganz natürlich, dass man bei Dogmen, welche nicht Gegenstand des Streits und der theologischen Controverse geworden waren, noch ganz bei der katholischen Ansicht blieb, und sogar besonderes Gewicht darauf legte, hierin von der allgemeinen Kirchenlehre nicht abzuweichen, wie diess insbesondere bei den Lehren von der Trinität und der Person Christi der Fall ist. Man konnte es sich gar nicht anders denken, als dass die hergebrachte Lehrweise nicht nur der Lehre der Schrift ganz gemäss, sondern auch in den Bestimmungen, die sie in der katholischen Kirche hatte, so in sich abgeschlossen sei, dass man sich nicht veranlasst sah, ja nicht einmal für berechtigt hielt, darüber hinauszugehen. Der katholische Grundsatz der Stabilität hatte demnach hier noch seine volle Gültigkeit, die Bewegung, die durch das protestantische Princip in das Dogma gekommen war, war noch keine durchgreifende, in das Wesen der Sache selbst eindringende, man hatte dabei immer noch ein besonderes, in den Zeitverhältnissen gegründetes Interesse, warum man das Dogma so oder anders ansah, der Standpunkt war mit Einem Worte noch vorzugsweise der polemische, nicht der kritische im reineren Sinn. An Kritik fehlte es zwar auch schon bisher nicht ganz, sofern die vom protestantischen Princip aus geschehene Reinigung des Lehrbegriffs, durch Unterscheidung des Ursprünglichen und Abgeleiteten, an sich eine kritische

war, aber die Kritik war noch zu sehr von Voraussetzungen und bestimmten Rücksichten abhängig.

Es kann daher die neue Epoche in der Geschichte unserer Wissenschaft nur als der Fortgang von der Polemik zur Kritik bezeichnet werden. Die neue Wendung, die überhaupt in der protestantischen Theologie um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts eintrat, hatte eine vorherrschend kritische Tendenz, kritische Bestrebungen thaten sich in verschiedenen Richtungen hervor; auf dem Gebiet der Dogmengeschichte zeichneten sich in dieser Beziehung besonders drei Männer aus, Mosheim, der jüngere Walch, Semler. Die Kritik hat auf dem Felde der Geschichte verschiedene Aufgaben zu lösen, und nur wenn sie allen Anforderungen, die an sie zu machen sind, zugleich entspricht, und nicht einseitig blos auf den einen oder andern Theil ihres Geschäfts sich beschränkt, kann sie die wahre historische Methode begründen. Da ihre Hauptaufgabe ist, das Object der geschichtlichen Betrachtung in seiner reinen Objectivität darzustellen, frei von allem, was die richtige Einsicht in den ganzen Hergang der Sache hemmen und trüben könnte, so kommt es vor allem auf die gründliche Erforschung der Quellen an. Ebenso ist auch auf der Seite des Subjects alles zu beseitigen, was der reinen objectiven Auffassung der Sache im Wege stehen könnte, wenn man durch Vorurtheile und Voraussetzungen, durch Befangenheit in einem herrschenden theologischen System daran gehindert wäre. Wenn nun aber so auf beiden Seiten, auf der Seite des Objects, wie auf der des Subjects alles geschehen ist, um beide einander so nahe als möglich zu bringen, und alles zu entfernen, was hemmend und trübend dazwischentreten könnte, so besteht eine weitere wichtige Aufgabe noch darin, dass man auch der immanenten Bewegung der Sache selbst zu folgen weiss. Die Sache ist erst dann wahrhaft erkannt, wenn man auch den Begriff der Sache hat, der Begriff der Sache aber ist das innere

bewegende Princip, das den Begriff in seine Momente sich theilen und auseinandergehen und von Moment zu Moment sich fortbewegen lässt, wodurch erst der Begriff sich verwirklicht und zu seiner Realität kommt.

Charakterisiren wir nun nach diesen verschiedenen Beziehungen die genannten Männer, so zeichnen sie sich auf gleich rühmliche Weise durch das Umfassende und Gründliche ihrer Quellenstudien aus, und durch eine genaue und scharfe Prüfung und Sichtung des ganzen Materials, das die Grundlage für eine befriedigende Bearbeitung der Dogmengeschichte sein muss. Einen sehr angestrengten, auch beim Kleinlichsten ausdauernden, unermüdeten Fleiss verwandte besonders Walch auf die gründliche Untersuchung und Durcharbeitung der Quellen, und die gewissenhafte Benützung aller Materialien und Hülfsmittel. Sein Hauptwerk, die Geschichte der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation [1], gibt hievon ein sehr rühmliches Zeugniss. Dagegen steht er um so mehr in der zweiten Hauptforderung nach, die an einen kritischen Bearbeiter der Dogmengeschichte gemacht werden muss, in der Freiheit und Unabhängigkeit von dogmatischen Voraussetzungen. Walch war ein streng orthodoxer lutherischer Theologe, welcher überall nur den Maassstab der lutherischen Orthodoxie anzulegen wusste, und alles nach seiner nähern oder entferntern Beziehung zum lutherischen Lehrbegriff beurtheilte; wie wenn in ihm das Dogma schon seinen absoluten Ruhepunkt erreicht hätte. Freier von dieser dogmatischen Befangenheit und Ängstlichkeit war schon Mosheim, ganz besonders aber zeichnet sich in dieser Hinsicht Semler aus, für welchen es gar nichts Festes, Stehendes, sich selbst gleich Bleibendes

1) Es geht in den 10 Theilen, seit 1762, und dem 11ten von Spittler im Jahr 1785 herausgegebenen, nur bis zur Geschichte des Bilderstreits.

gab. In ihm wurde das Dogma vollends aller Bande entbunden, mit welchen es bisher noch an dem dogmatischen Standpunkt des Subjects hieng, aber die Freiheit, zu welcher es jetzt losgelassen war, war nur Willkür und Zufälligkeit. Sein Standpunkt war sosehr das Gegentheil von der katholischen Ansicht von der Stabilität des Dogma, dass er eigentlich ganz in das andere Extrem übergieng. Er sah in der Geschichte durchaus nur ein bewegliches, stets veränderliches Element, die ganze Dogmengeschichte besteht aus einer unendlichen Menge von Veränderungen, das Wesen des Dogma selbst ist eine nie ruhende Veränderung, deren Ursachen rein subjectiver und zufälliger Art sind, weil es dem Einen so, dem Andern anders gefällt, die Verhältnisse bald so, bald anders sind. Wie er so in der Geschichte nur das freie willkürliche Walten der Subjectivität sah, so war er auch sehr geneigt, besonders wo er meinte, dass die Hierarchie ihre Hand im Spiele habe, gegen die Lauterkeit und Unverfälschtheit der Quellen Verdacht und Argwohn zu hegen. Seine Kritik ist voll Hypothesen, die nur in die Luft gestellt sind, und durch welche man, wenn man ihnen nachgeht, den festen Boden der Geschichte vollends ganz verliert. Sein Verfahren ist, so verdienstlich es war, mit solcher Schärfe einzudringen, im Grunde nur ein ungeheures Wühlen im Stoff, durch welches zwar alles aufgerüttelt und nach allen Seiten hin umhergeworfen, aber nichts Zusammenhängendes gebaut wurde. Daher tragen auch alle seine dogmenhistorischen Arbeiten eine auffallende Formlosigkeit an sich, es waren im Grunde immer nur rohe Materialien, die er aus dem unmittelbaren Quellenstudium zu Tage förderte [1]). Sehr vortheilhaft unterscheidet sich hierin

---

1) Seine wichtigsten Untersuchungen legte er in die Vorreden nieder, mit welchen, als historischen Einleitungen, er Baumgarten's Evangelische Glaubenslehre, 1759—60, 3 Bände, und desselben Untersuchung theologischer Streitigkeiten, 1762—64, 3 Bände, begleitete.

von Semler besonders Mosheim, dessen historisches Talent sich besonders darin zeigt, dass er in den innern Zusammenhang einzudringen, und mit Hülfe feiner glücklicher Combinationen ein zusammenhängendes, wohl organisirtes Ganzes zu geben wusste, das sich auch durch eine gefällige und fliessende Darstellung empfehlen sollte. Diesen nicht blos auflösenden und zersetzenden, sondern durch die Unterscheidung der verschiedenen Momente der Bewegung der Sache nachgehenden und sie in ihrer organischen Einheit auffassenden kritischen Sinn bewährte Mosheim ganz besonders in seinen Untersuchungen über die Lehrsysteme der ältern Häretiker, namentlich der Gnostiker und Manichäer, über welche Mosheim zuerst ein neues Licht verbreitete[1]. In Mosheim dämmerte so die Idee dessen, was als das dritte Moment der kritischen Aufgabe bezeichnet worden ist. Er war es sich bewusst, dass in der Geschichte und am meisten in dem geistigsten Gebiet derselben auch Bewegung und Zusammenhang, Leben und Geist sein müsse. In dieser Hinsicht steht Keiner tiefer unter Mosheim als Walch. Semler brachte doch durch die Unruhe und Beweglichkeit seines Geistes Leben in die Geschichte, Walch aber hat in seiner atomistisch zerstückelnden Auffassungs- und Darstellungsweise so wenig eine Ahnung von dem Leben der Geschichte, dass unter seiner Hand die historisch-kritische Analyse selbst des geistvollsten und ideenreichsten Systems zu einem blossen Sectionsberichte wird. Es kann kein trockeneres, leb- und geistloseres Aggregat an einander gereihter Sätze geben, als die Walch'sche Ketzergeschichte. Alles geht hier nur in die Breite, nichts in die Tiefe.

Unter diesen drei Männern wirkte unstreitig derjenige

---

1) Seine für die Dogmengeschichte wichtigste Schrift sind seine Commentarii de rebus Christ. ante Constant. M. Helmst. 1753.

am meisten auf die folgende Zeit ein, in welchem das kritische Element sich am freiesten bewegte, Semler, an welchen sich zunächst besonders Rösler anschloss, der sich um die Belebung des Studiums der Dogmengeschichte vielfach verdient machte, durch academische Schriften, seine Bibliothek der Kirchenväter [1]) und besonders auch durch seinen Lehrbegriff der christlichen Kirche in den drei ersten Jahrhunderten, 1777, eine Schrift, welche durch die voranstehende kritische Abhandlung über die Regeln zur Aufsuchung der Lehrgeschichte, und durch die methodische Anordnung des Stoffs lehrreiche Winke für die richtige Behandlung der Dogmengeschichte gab. Auch die Verfasser von einigen Monographien, und Dogmatiker, welche die Dogmengeschichte mit der Dogmatik verbanden, wie namentlich Gruner, Seiler, Döderlein, giengen auf Semler's Wege weiter fort.

Es war die Zeit der grössten Indifferenz gegen das kirchliche Dogma, das Dogma hatte seinen substanziellen Inhalt im Bewusstsein der Zeit verloren, ebendesswegen verband man die Dogmengeschichte so gern mit der Dogmatik, um nur den nöthigen Stoff und Inhalt für die Dogmatik zu haben. Da man, so wenig man an die kirchliche Auctorität des Dogma glaubte, demselben noch weit weniger ein speculatives Interesse abzugewinnen wusste, so meinte man auf dem Gipfel der Aufklärung der Zeit zu stehen, wenn man den unnützen Scharfsinn bedauerte, welchen so viele Lehrer auf Fragen verwendet, die an sich völlig bedeutungslos in keiner nähern Beziehung zur christlichen Lehre stehen, und durch die Streitigkeiten, die sie veranlassten, der christlichen Kirche nur unendlichen Nachtheil gebracht haben. Überall sah man in der Geschichte nur eine haltungslose Willkür, das freieste Spiel der Subjecti-

---

1) Bibliothek der Kirchenväter in Übersetzung und Auszügen. I—X. Leipzig 1776—86.

vität. Die historischen Subjecte und Individuen, welche bisher gegen die überwiegende Macht der Substanz des Dogma ganz hatten zurücktreten müssen, tauchten nun plötzlich, wie freigelassen von der Substanz, nachdem diese sich in sich selbst aufgelöst hatte, überall auf; sie füllten den ganzen Raum aus und griffen mit der freiesten Willkür in den Gang der Geschichte ein, auf deren Boden nun alle menschlichen Interessen, Triebfedern und Leidenschaften den offensten Spielraum hatten, und je tiefer einer in dieses bunte Gewirr hineinzusehen und es psychologisch zu analysiren vermochte, desto mehr durfte er sich rühmen, ein Meister in der Kunst des historischen Pragmatismus zu sein. Den Ruhm eines solchen pragmatischen Geschichtschreibers erwarb sich in dieser Periode Keiner in höherem Grade als Planck durch seine Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs von der Reformation bis zur Einführung der Concordienformel, 1781—1800, 6 Bände, woran sich in der Folge noch anschloss die Geschichte der protestantischen Theologie von der Concordienformel an bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, 1831. Das erstere Werk, das Hauptwerk Planck's, hat für die Dogmengeschichte grosse Wichtigkeit, da Planck in demselben mit umfassender Quellenbenutzung die Lehrstreitigkeiten der Reformations-Periode sehr treu und ausführlich darstellte. So sehr aber das Werk durch die Reichhaltigkeit seines Inhalts sich auszeichnet, so sehr trägt es in Hinsicht der geschichtlichen Behandlung den Charakter der Subjectivität an sich. Der Geschichtschreiber bedenkt sich gar zu wenig, seine subjectiven Ansichten und Vermuthungen in die Geschichte hineinzulegen; die in der Geschichte auftretenden Personen handeln nur aus subjectiven Interessen und Motiven, alles, was geschieht und zur Entscheidung kommt, hängt zuletzt nur an Zufälligkeiten, der objective Gang der Geschichte aber und die innere Nothwendigkeit, mit welcher sich auf dem Gebiet des Dogma ein

Moment aus dem andern entwickelt, kommt hier nirgends zur klaren Anschauung.

Aus derselben subjectiven Richtung gieng der Rationalismus hervor, welcher in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts sich in der deutschen Theologie mehr und mehr verbreitete und befestigte, und hierauf durch die Kant'sche Philosophie, die sittlichen Ideen und Grundsätze, die er aus ihr in sich aufnahm, seine bestimmtere Form und Ausbildung erhielt. Der Rationalismus, welcher auf seine subjective Vernunft baut, hat der Natur der Sache nach an sich keinen historischen Sinn; je dürftiger und inhaltsleerer aber eine nur an die Aussagen der Vernunft oder die Ergebnisse des reflectirenden Verstandes, an allgemeine abstracte Wahrheiten sich haltende rationalistische Dogmatik ist, desto mehr sieht sich der Rationalismus dadurch genöthigt, zur Geschichte seine Zuflucht zu nehmen, um an dem kirchlichen Dogma, mit welchem er zerfallen ist, nachzuweisen, wie zufällig es sich allmählig gebildet hat, und wie es sich kritisch in sich selbst auflösen lässt. Es ist daher bemerkenswerth, wie gern die rationalistischen Lehrbücher der Dogmatik die Dogmengeschichte mit derselben verbinden, wie namentlich Stäudlin, Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte, 1801, Wegscheider, *Institutiones theologiae dogmaticae, addita singulorum dogmatum historia et censura*, 1815. In Hase's Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, zweite Ausgabe 1838, ist ohnediess der dogmenhistorische Stoff so überwiegend, dass es keine Dogmatik mehr zu nennen ist. Der einseitige subjective Standpunkt dieser Dogmenhistoriker zeigt sich darin, dass sie die Geschichte nur dazu gebrauchen, ihnen den Stoff für ihre rationalistische Kritik zu liefern. Die Dogmengeschichte kann daher durch eine solche Verbindung mit der Dogmatik nicht gewinnen. Es gilt diess zum Theil auch von der Strauss'schen Dogmatik. So grossartig und meisterhaft auch in derselben

die Ansicht durchgeführt ist, dass die Geschichte des Dogma auch seine Kritik sei, so ist doch auch aus dieser Verbindung der Dogmengeschichte mit der Dogmatik zu sehen, dass die Geschichte dabei immer zu kurz kommt. Nicht die Geschichte als solche ist die Hauptsache, sondern die Kritik. Indem die Kritik sich nicht an das Positive, sondern das Negative hält, das Dogma nur darum sich aufbauen lässt, um seinen Bau wieder zu zerstören und zu zeigen, dass nichts an ihm sei, was bestehen kann, scheint sich als Resultat nur diess zu ergeben, das Dogma sei überhaupt nur dazu da, um sich kritisiren zu lassen. So negativ verhält sich der Rationalismus zur Dogmengeschichte.

Indess verdankt doch die Dogmengeschichte der Periode des Kant'schen Rationalismus ein Werk, das in ihrer Geschichte in gewissem Sinne Epoche macht. Münscher's Handbuch der christlichen Dogmengeschichte, das seit dem Jahr 1797 in vier Bänden erschien, von welchen die zwei ersten 1802—1804 in einer zweiten verbesserten und zum Theil umgearbeiteten Ausgabe herauskamen, der dritte und vierte 1802 und 1809, war in der neuern protestantischen Litteratur das erste Werk, das die Dogmengeschichte nach ihrem reinen Begriff und in ihrem ganzen Umfang zu behandeln unternahm, und der schwierigen Aufgabe in den vier Bänden, die sich aber freilich nur auf den Zeitraum der sechs ersten Jahrhunderte erstrecken, auf eine in mancher Beziehung rühmliche Weise entsprach. Eine zweckmässige methodische Anordnung des Ganzen, wozu besonders gehört, dass die Perioden richtig abgetheilt, und das Allgemeine und Besondere in das angemessene Verhältniss zu einander gesetzt sind, eine klare, leichte und gefällige Darstellung, und das Streben, den Gegenstand auf eine so viel möglich umfassende Weise zu behandeln, sind die Hauptvorzüge des Werks, das nun freilich für unsere Zeit, besonders wegen seines Standpunkts, grossentheils als

veraltet anzusehen ist. Die Äusserlichkeit der rationalistischen Auffassungs- und Darstellungsweise, welche, statt die Sache aus ihrem Wesen heraus sich entwickeln zu lassen, in einer oberflächlich raisonnirenden Erörterung gleichsam nur um sie herumgeht, legt sich hier in ihrer ganzen Breite dar. Was ihm auch von Solchen, die im Ganzen auf demselben Standpunkt stehen, öfters zum Vorwurf gemacht worden ist, dass es zu wenig das Ganze, sowohl der Zeiten als der Lehren einzelner Männer im Auge habe, und man daher nur einseitige Urtheile aus ihm abnehmen könne, ist eben der Mangel an einer objectiven Darstellung [1]). Noch vor dem Münscher'schen Lehrbuch (1811) erschien Augusti's Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, 1805, das bis zum Jahr 1835 vier Ausgaben erlebte. Es hat zwar das Verdienst, in einer Zeit, in welcher für die Dogmengeschichte im Ganzen noch wenig geschehen war, zur Belebung des Interesses für sie mitgewirkt zu haben, leidet aber auch in der neuesten Ausgabe an so vielen Gebrechen, dass es kaum noch zu gebrauchen ist. Die ganze Behandlung und Auffassung ist äusserlich, vag, einseitig, principlos, sie dringt nirgends tiefer in den Gegenstand ein, stellt nirgends diejenigen allgemeinen Gesichtspunkte und Momente auf, von welchen aus allein die Entwicklung des Dogma in ihrem innern Zusammenhang verfolgt werden kann.

---

1) Eine gute, nur gar zu kurze Übersicht über das Ganze der Dogmengeschichte gibt das Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, das Münscher zuerst 1811 herausgab, die zweite Ausgabe von Wachler 1815. Sehr bedeutende Bereicherungen hat das Lehrbuch in der dritten Ausgabe erhalten, in welcher es von Cölln mit Belegen aus den Quellenschriften, Ergänzungen der Litteratur, historischen Noten und Fortsetzungen versehen wurde. Es gibt so eine gute Anleitung zum Quellenstudium. Die erste Abtheilung und die erste Hälfte der zweiten Abtheilung, 1832 und 1834, wurde von Cölln bearbeitet, die zweite Hälfte der zweiten Abtheilung aber von Neudecker. Die letztere hat auch den besondern Titel: Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte von der Reformationszeit bis auf unsere Tage, 1838, ist jedoch eine sehr oberflächliche und geistlose Arbeit.

Hiemit sind wir schon in die neueste Zeit vorgerückt. Überblicken wir nun noch die neueste dogmenhistorische Literatur, so können wir sogleich folgende Bearbeitungen ausscheiden, die wegen ihrer Unerheblichkeit kurz abzufertigen sind: Bertholdt, Handbuch der Dogmengeschichte 1822, 2 Bände. Ruperti, die Geschichte der Dogmen 1831. Lenz, Geschichte der christlichen Dogmen in pragmatischer Entwicklung 1834. 2 Theile. Bertholdt's Handbuch wurde von Engelhardt aus den Vorlesungen Bertholdt's über Augusti's Lehrbuch herausgegeben, die Herausgabe hätte aber gar wohl unterbleiben können. Das Handbuch hat alle Fehler einer schlechten Anordnung und oberflächlichen Behandlung. Ruperti's Schrift ist eine höchst oberflächliche Übersicht, und der Lenz'schen fehlt es schon an allem selbstständigen Quellenstudium. Sie ist ein neues Exemplar jenes Pragmatismus, von welchem schon die Rede war, und zeigt durch ihre Bedeutungslosigkeit, wie veraltet er für unsere Zeit ist. Es kommen hauptsächlich noch folgende dogmenhistorische Werke in Betracht.

1. Die beiden dogmenhistorischen Werke von Baumgarten-Crusius. Das Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte in zwei Abtheilungen, 1832, war das erste grössere Werk über die Dogmengeschichte im Ganzen, durch welches die Dogmengeschichte einen wissenschaftlichen Fortschritt machte. Es ist in ihm unläugbar ein grosser Schatz von Gelehrsamkeit niedergelegt, beinahe überall findet man hier Notizen, die von seltener Belesenheit zeugen, scharfsinnige Bemerkungen, die neue Gesichtspunkte darbieten und ein helleres Licht über manche Gegenstände verbreiten, und zu verkennen ist gewiss nicht, dass eine solche Durcharbeitung des Ganzen der Dogmengeschichte von grossem Werth und Gewinn ist. Sehr nachtheilig ist aber dem Werk der schon gerügte Mangel an Methode und einer zweckmässigen Anordnung und Eintheilung,

so wie auch diess, dass es nach dem Vorgang der Schleiermacher'schen Glaubenslehre in Paragraphen und Erläuterungen abgefasst ist, wodurch Baumgarten-Crusius genöthigt wurde, in den Paragraphen vieles zusammenzudrängen und abstract zusammenzufassen, was zum Theil ganz heterogener Art ist. Das Ganze macht so öfters den Eindruck leerer willkürlicher Abstractionen, welchen das frische concrete Leben und der natürliche Zusammenhang der Geschichte fehlt. Das Compendium der christlichen Dogmengeschichte, 1840, ist eine neue, etwas lichtvollere Bearbeitung ganz nach derselben Methode [1]). Welche Stellung sich diese beiden Werke zum Dogma geben, ist schon oben S. 31 ff. gezeigt worden.

2. Die Dogmengeschichte von Engelhardt in zwei Theilen, 1839, macht sich zur Aufgabe, einfach aus den Quellen zu referiren, so viel möglich mit den eigenen Worten derselben; sie gibt grossentheils Auszüge, in welchen das Materielle, das zur Dogmengeschichte gehört, treu und genau gegeben ist. Hierin besteht der Hauptvorzug des Werks, nur vermisst man auch schon in dieser Hinsicht die Angabe der Quellen. Im Übrigen hat das Werk viele grosse Mängel. Schon die Darstellung ist eine sehr trockene, unlebendige, monotone, ganz äusserlich gehaltene Erzählung, keine von einem bestimmten Begriff ausgehende Entwicklung. Es fehlt vor allem an einem richtigen Begriff der Dogmengeschichte. Engelhardt definirt zwar die Dogmengeschichte als die Reihe der Versuche, die einzelnen Dogmen durch's Denken zu begreifen; aber die Dogmengeschichte als einen Denkprocess aufzufassen, wird auch nicht der entfernteste Versuch gemacht, und man begreift nicht einmal, welche Aufgabe und welches Resultat ein solcher Denkprocess haben soll, wenn die religiöse Wahrheit in dem wörtlichen Inhalt der heil. Schrift schon so vollständig ent-

---

1) Zweiter Theil, herausg. von Hase, 1846.

halten ist, wie Engelhardt voraussetzt. Welcher unlebendige und äusserliche Begriff hier zu Grunde liegt, ist auch schon daraus zu sehen, dass die Dogmengeschichte mit dem J. 1580 abgeschlossen wird, wie wenn mit der *Form. Conc.* das Ziel der Entwicklung erreicht wäre, während doch die wissenschaftliche Bewegung des Dogma mit dieser Zeit erst ihren eigentlichen Anfang nimmt. Darüber will Engelhardt so wenig hinausgehen, als Petavius über das Tridentinum.

3. Das Lehrbuch der Dogmengeschichte für akademische Vorlesungen von Meier, 1840, empfiehlt sich durch eine nicht ungeschickte Eintheilung und Anordnung des Stoffs. Es werden blos drei Perioden gemacht, die alte, mittlere und neuere Zeit, und innerhalb jeder Periode wird der historische Stoff nach grösseren Massen vertheilt, die den geschichtlich nachweisbaren Entwicklungsstufen entsprechen sollen. In dieser Beziehung ist jedoch sehr vieles willkürlich, und es ist ein Fehler, dass hier die Dogmen nur nach ihrer chronologisch-historischen Folge, nicht nach dem Zusammenhang des Systems aufgeführt sind. Was den Begriff der Dogmengeschichte betrifft, so wird zwar anerkannt, dass die Dogmengeschichte als Wissenschaft die eigene Bewegung ihres Inhalts sein müsse, in der Ausführung selbst aber ist für den Zweck einer solchen Darstellung im Grunde nichts geschehen.

4. Das Lehrbuch der Dogmengeschichte von Hagenbach, in zwei Theilen, 1840 und 1841, ist, wie das Meier'sche, darüber zu loben, dass die ganz verfehlte Unterscheidung einer allgemeinen und besondern Dogmengeschichte aufgegeben, und das Allgemeine in das Verhältniss einer Einleitung zu der eigentlichen Dogmengeschichte gesetzt ist. In der Anordnung unterscheidet sich das Hagenbach'sche Lehrbuch von dem Meier'schen dadurch, dass Hagenbach nicht, wie Meier, der jedesmaligen Hauptbewegung des Dogma folgt, sondern die Ordnung des Systems zu Grunde legt, so dass die Dogmen,

nicht blos wenn sie Gegenstand besonderer Verhandlungen und Streitigkeiten geworden sind, sondern in jeder Periode zur Sprache kommen, und zwar in der Folge, in welcher sie systematisch zusammenhängen.

Die drei zuletzt genannten dogmenhistorischen Werke scheinen ihrer allgemeinen Tendenz nach die Subjectivität in der bisherigen Behandlung der Dogmengeschichte dadurch von sich abthun zu wollen, dass sie sich in ein blos referirendes Verhältniss zu ihrem Object setzen, sei es nun, dass die Relation ein einfacher Quellenbericht ist, ohne Einmischung eines eigenen Urtheils, wie bei Engelhardt, oder eine Übersicht über die bisherigen Forschungen auf dem Gebiete der Dogmengeschichte, als Auswahl des nach der Ansicht des Referenten Vorzüglichsten, wie bei den beiden Andern, besonders Hagenbach, in dessen Lehrbuch neben den Belegen aus den Quellen auch sehr viele Stellen aus den neuern dogmenhistorischen Werken ausgehoben sind, wodurch das Werk zum Theil das Aussehen einer blossen Materialiensammlung erhält, und nur um so mehr an den Mangel eines tieferen Quellenstudiums und eines selbstständig productiven Geistes erinnert. Eine solche blos referirende Darstellung kann dem wissenschaftlichen Begriff der Dogmengeschichte nicht genügen.

5. Neander's Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche ist hier gleichfalls noch zu erwähnen wegen ihrer Wichtigkeit für die Dogmengeschichte. In keinem kirchenhistorischen Werke ist der Dogmengeschichte eine so selbstständige Stellung neben der Kirchengeschichte gegeben. Die für die Geschichte der Auffassung und Entwicklung des Christenthums als Lehre bestimmte Abtheilung des Werks bildet im Grunde ein für sich bestehendes Ganze, in welchem das Dogma nicht blos so weit es Gegenstand kirchlicher Streitigkeiten und Verhandlungen geworden ist, sondern in seinem

ganzen Umfang dargestellt wird. Die Neander'sche Darstellung zeichnet sich vor Werken, wie die zuletzt genannten sind, in hohem Grade durch umfassende Quellenforschung und eigenthümliche Entwicklung aus, theilt aber mit ihnen den Mangel einer speculativen Auffassung, welcher, je weiter das Werk fortschreitet, nur um so auffallender hervortreten muss [1]).

Die ganze Reihe der hier zuletzt aufgeführten dogmenhistorischen Werke gehört der neueren protestantischen Literatur an, nicht weil wir uns absichtlich nur auf sie beschränken, sondern weil die katholische im Fache der Dogmengeschichte beinahe nichts aufzuweisen hat. Unter dem Namen der Dogmengeschichte ist in der neuern Zeit nur ein Werk erschienen, das hier erwähnt zu werden verdient, das Lehrbuch der Dogmengeschichte von Klee, 2 Bände. 1837. 38. Nach den Erklärungen, welche Klee über den Begriff der Dogmengeschichte gibt, sollte man nicht glauben, dass zwischen dem katholischen und protestantischen Standpunkt in der Auffassung der Dogmengeschichte ein so grosser Unterschied ist. Bei Manchen, sagt Klee, habe die Dogmengeschichte einen übeln Klang, als werde damit die Ursprünglichkeit und Stabilität der christlichen Doctrin geläugnet, dass aber die Dogmen wirklich ihre Entwicklung in der Zeit vollbracht haben, davon zeuge eben die Kirchengeschichte. Die Substanz der Dogmen sei immer dieselbe, aber ihre dogmatische Formirung gehe in der Zeit vor sich für die sie betrachtende wahre und aufrichtige Vernunft und gegen die sie anfeindenden falschen subjectiven Bestrebungen. Die Nothwendigkeit der Dogmengeschichte sei

---

1) S. oben S. 37 ff. Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung S. 202 ff. Über Neander's Dogmengeschichte von Jacobi, 1857. 2. Th. Gieseler, Dogmengeschichte von Redepenning, 1855. Kliefoth, Einleitung in die Dogmengeschichte, 1839, s. o. S. 44 ff. und des Verfassers Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Aufl., 1858, S. 51 ff.

so klar, wie ihre Möglichkeit. Die Wissenschaft könne es sich nicht erlassen, der Entwicklung der Dogmen nachzugehen, die Dogmen mit ihrer Geschichte zu erfassen. So nur sei das wissenschaftliche Bewusstsein von den Dogmen ein wahrhaftiges, mit seinem Object übereinstimmendes. Alles diess und Anderes lautet ganz wissenschaftlich, aber man sehe sodann nur, wie die aufgestellte Idee in dem Werke selbst ausgeführt ist, oder zu welchem Aggregat nichtssagender, ohne Zusammenhang und Einheit zusammengestellter Sätze die Dogmengeschichte geworden ist, und welche geistlose Monotonie in einem Werke herrscht, in welchem der Grundsatz streng durchgeführt ist, dass das Dogma immer sich gleich bleibt, und alle rechtglaubigen Kirchenlehrer immer dieselbe Ansicht und Lehre gehabt haben, die Häretiker aber nur als Neuerer und Verfälscher des Dogma betrachtet werden. Von der neueren Wissenschaft und ihrem Verhältniss zum Dogma ist ohnediess gar nicht die Rede. Die katholischen Theologen protestiren in der neueren Zeit bei jeder Gelegenheit gegen die Voraussetzung, dass die Dogmengeschichte vorzugsweise eine protestantische Wissenschaft sei, bis jetzt aber spricht die Thatsache gegen sie, und so lange es bei dem alten Grundsatz der Stabilität und schlechthinigen Identität des Dogma mit sich bleibt, kann es nicht anders sein. Es nimmt sich ganz gut aus, zu sagen, man habe kein wissenschaftliches Bewusstsein des Dogma, wenn man nicht auch der Entwicklung des Dogma nachgehe, aber kann denn der Katholik, wenn er consequent bleiben will, der Entwicklung des Dogma nachgehen? Was heisst denn der Entwicklung des Dogma nachgehen? Offenbar nichts anderes, als alle das Dogma betreffenden Erscheinungen in ihrem Verhältniss zu einander so auffassen, dass man das, was nur das Zufällige, Vergängliche, Endliche an dem Dogma ist, von dem wahren substanziellen Wesen desselben zu unterscheiden weiss, und ebendadurch

das Dogma selbst seinem Wesen nach begreifen kann. Auf diese Weise geht man der Entwicklung des Dogma in der ganzen Periode vor der Reformation nach, wenn man sieht, wie gegen das Dogma, das als kirchliche Lehre gilt, nichts Anderes aufkommen kann, wie alles, was davon abweicht, sich ihm widersetzt, in der Opposition gegen dasselbe sich geltend machen und eine eigene unabhängige Existenz behaupten will, nicht bestehen kann, sondern von der überwiegenden, alles überwältigenden Einheit des kirchlichen Dogma unterdrückt und absorbirt wird, so dass alles dieser Art, wie es entstanden ist, sogleich wieder in sich selbst zerfällt, nie zu einer wahren selbstständigen Existenz gelangen kann, und nur als eine vorübergehende, in sich unkräftige und ebendarum unwahre und nichtige Erscheinung sich darstellt. Indem man so der Entwicklung des Dogma nachgeht, wird es ebendadurch in seiner absoluten Wahrheit erkannt, oder wissenschaftlich begriffen, und der Protestant kann hier mit dem Katholiken noch ganz auf demselben Wege der Entwicklung des Dogma nachgehen. Aber nun kommt die Klippe, an welcher diese Auffassungsweise des Dogma, wenn sie nur die rein katholische ist, nothwendig scheitern muss: an der Reformation und dem Protestantismus muss es sich zeigen, ob diese Ansicht von der Entwicklung des Dogma sich durchführen lässt, welcher zufolge die Entwicklung desselben nur darin bestehen soll, dass das Dogma in seiner absoluten Wahrheit das schlechthin mit sich identische bleibt, und darum auch nichts Anderes von ihm Verschiedenes neben ihm und im Widerspruch mit ihm aufkommen kann. Aber eben diess ist ja keineswegs der Fall; der Protestantismus, welcher von allen frühern mit dem kirchlichen Dogma in Conflict kommenden Erscheinungen, den sogenannten Häresen, sich wesentlich dadurch unterscheidet, dass er nicht wie diese unterdrückt und von der absoluten Einheit des Dogma absor-

birt werden konnte, dass er diese vielmehr selbst durchbrochen und sich neben ihr eine von ihr unabhängige und selbstständige Existenz errungen hat, ist die thatsächliche Widerlegung der katholischen Voraussetzung, dass das kirchliche Dogma in seiner Entwicklung immer nur dasselbe, schlechthin mit sich identische sei. Es ist demnach die katholische Geschichtsbetrachtung hier mit Einem Male an ihrem Ende, sie stellt sich dadurch selbst als eine beschränkte, endliche, unwahre dar, es gehen ihr alle Kategorieen aus, um eine Erscheinung, wie der Protestantismus ist, als eine Entwicklung des Dogma geschichtlich zu begreifen, wesswegen denn auch den katholischen Dogmenhistorikern, einem Klee, wie einem Petau, nichts Anderes übrig bleibt, als die Entwicklung des Dogma im Protestantismus im Grunde ganz zu ignoriren. Wie kann man dem Dogma auf dem Wege seiner Entwicklung nachgehen, wenn man ihm nicht auf dem ganzen Wege seiner Entwicklung folgen kann, sondern mitten auf dem Wege, wie erschöpft, Halt machen muss? Und wenn nur auf dem Wege dieses Nachgehens ein wissenschaftliches Bewusstsein des Dogma möglich ist, so ist hiemit klar genug gesagt, dass ein solches Bewusstsein dem Katholiken gar nicht möglich ist.

Was sich hieraus mit aller Nothwendigkeit ergibt, ist, dass man überhaupt an das Dogma nicht die Forderung machen darf, es müsse in seiner Entwicklung immer sich gleich bleiben; man darf seine Entwicklungssphäre nicht blos auf das kirchliche Dogma beschränken, ihm keine bestimmte Grenze setzen, nicht voraus vorschreiben, was der Inhalt seiner Entwicklung sein soll, muss ihm also überhaupt seine freie, nur aus ihm selbst hervorgehende Bewegung lassen. Diese Freiheit der Bewegung kann man aber dem Dogma nur von einem Standpunkt aus lassen, welcher selbst ein in sich freier, durch keine bestimmte Voraussetzung gebundener ist, nur auf dem Standpunkt des freien Denkens, das das Princip des Protestantismus

ist, und es geht demnach hieraus mit aller Evidenz hervor, dass, was auch die Katholiken sagen mögen, der Begriff der Dogmengeschichte nur auf dem Standpunkt des Protestantismus möglich ist, und die Dogmengeschichte selbst eine ächt protestantische Wissenschaft ist. Nur der Protestant kann in der Geschichte die freie Bewegung des Dogma sehen; aber auf der andern Seite soll auch die Freiheit, zu welcher das Dogma aus seiner Gebundenheit im Katholicismus vom Protestantismus entlassen wird, nicht die Freiheit der subjectiven Willkür sein, sondern nur eine solche Freiheit, die ihre eigenen immanenten Gesetze hat, also nur eine Freiheit, die auch wieder Nothwendigkeit ist, aber durch keine äussere, sondern nur eine innere Nothwendigkeit, durch den objectiven Begriff der Sache selbst bestimmt wird. Das Wahre des katholischen Begriffs des Dogma ist, dass es eine objective Einheit gibt, welcher alle subjective Willkür sich unterordnen muss, das Unwahre aber ist, dass der Katholicismus diese objective Einheit als eine blos äussere nimmt, als die Einheit des kirchlichen Dogma, dass ihm die äussere Erscheinung des Dogma als das Wesen der Sache selbst gilt, während doch das Dogma seine wahre lebendige Einheit nur in dem Geiste haben kann, welcher im Dogma sich selbst objectiv wird.

Dieser Einheit des geistigen Princips kann man sich nur auf dem Standpunkt des speculativen Denkens bewusst werden, auf welchem es allein eine absolute Wahrheit gibt. Sieht man in der Geschichte nur zufällige subjective Meinungen und Ansichten, nur ein unendlich Mannigfaltiges und Veränderliches, das das gerade Gegentheil von der sich stets gleich bleibenden Einheit des katholischen Begriffs ist, so gibt es keine absolute Wahrheit, es fällt alles in eine unbestimmbare Vielheit auseinander, es hat keine Einheit, keine Einheit der Bewegung, des bewegenden Princips. Dass es aber eine absolute Wahrheit gibt und somit auch ein Be-

wusstsein des Absoluten, ist die Grundvoraussetzung alles speculativen Denkens. Es ist das Absolute selbst, das auch das Wissen des Absoluten sein muss, weil es nicht das Absolute wäre, wenn es nicht das Absolute auch für das subjective Bewusstsein wäre. Vom speculativen Standpunkt aus kann daher die Dogmengeschichte nur als die Bewegung der absoluten Wahrheit betrachtet werden, die sich in ihr zum subjectiven Bewusstsein aufschliesst, oder das bewegende Princip ist der denkende Geist, der nach dem Bewusstsein seiner selbst ringt, im Bewusstsein seiner selbst und seines wahren Wesens mit sich selbst eins werden will, und in diesem Process mit sich selbst im Dogma sich selbst objectivirt, sich selbst äusserlich wird, aber auch aus dieser Objectivität, zu welcher er sich entäussert, sich wieder in sich selbst zurücknimmt und zur Freiheit seines Selbstbewusstseins hindurchdringt. Nur von dem speculativen Standpunkt aus, auf welchem es um das Bewusstsein des Absoluten zu thun ist, das Subject aber des Absoluten nur darum sich bewusst sein kann, weil es dem Absoluten selbst wesentlich ist, sich dieses Bewusstsein zu geben, kann man demnach in der Dogmengeschichte in der Mannigfaltigkeit ihres Inhalts auch eine Einheit, die Einheit eines bewegenden Princips anerkennen; aber ebendarum gehört nun auch diese speculative Betrachtungsweise wesentlich zum protestantischen Begriff der Dogmengeschichte, wenn nicht der protestantische Begriff, indem er in der Dogmengeschichte nur Einzelnes, Zufälliges, Willkürliches, Subjectives, stets Veränderliches und bunt durcheinander Laufendes sieht, was nur die rationalistische Ansicht ist, eine ebenso grosse Einseitigkeit, nur der entgegengesetzten Art sein soll, als der katholische. Dieses Einseitige, Beschränkte, Endliche der beiden einander entgegenstehenden, sich gegenseitig negirenden Standpunkte kann nur in dem Absoluten des speculativen Begriffs aufgehoben

werden. Nur diess kann das Ziel der weitern Fortbildung unserer Wissenschaft sein; sie diesem Ziele mehr und mehr entgegenzuführen, war die Aufgabe meiner bisherigen Bestrebungen auf dem Gebiete der Dogmengeschichte. Dieselbe Aufgabe werde ich auch bei diesen Vorlesungen stets im Auge haben.

Erste Hauptperiode.

Von der apostolischen Zeit bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts.

Das Dogma der alten Kirche.

Der Zeitraum der sechs ersten Jahrhunderte ist die Periode der grössten Productivität des Dogma. Es ist noch in dem gährungsvollen Process seines ersten Werdens begriffen, es tritt erst hervor, um in seiner eigenen Sphäre zu existiren und sich in ihr abzugrenzen. Überblicken wir den ganzen Umfang der Bewegungen dieser ersten Periode, welches inhaltsreiche Leben kommt uns aus ihr entgegen, welche Masse von Vorstellungen drängt sich aus dem anfangs noch so unbestimmten Inhalt des innerlich angeregten und mächtig bewegten christlichen Bewusstsein hervor! Aber je grösser die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der so vielfach einander durchkreuzenden Lehren und Meinungen ist, desto mehr kommt auch darauf an, welche Richtung das christliche Bewusstsein dem sich entwickelnden Dogma gibt, um in der Mitte zwischen den Gegensätzen alles abzuschneiden, was auf beiden Seiten, rechts und links von der katholischen Wahrheit zu weit sich entfernt. Daher ist diese erste Zeit auch die Periode des lebhaftesten Kampfes, der in der einmal begonnenen Bewegung von einem Moment zum andern fortgeht und bald auf diesem, bald auf jenem Punkte des Dogma einen neuen Entwicklungsknoten knüpft. Keine andere Pe-

riode ist so reich an theologischen Streitigkeiten und Synodalverhandlungen, durch welche ein oft so lange schwankender Streit zu seiner Entscheidung kommt, und das Dogma durch eine Reihe von Bestimmungen fixirt wird. Die drei grossen ökumenischen Synoden zu Nicäa, Constantinopel, Chalcedon, sodann die den pelagianischen und semipelagianischen Streit betreffenden, besonders die letzte zu Arausio im Jahre 529, sind die Hauptpunkte, um welche sich die dogmatische Entwicklung bewegt. Mit dem Ende des sechsten Jahrhunderts, oder Gregor I., ist die Bewegung, die den Inhalt der ersten Periode ausmacht, in der Hauptsache schon abgelaufen, und Gregor I., welcher diesen Ruhepunkt bezeichnet, kann auch zur folgenden Periode gerechnet werden. Es ist in ihm, als dem Grenzpunkt der ersten Periode und dem Anfangspunkt der zweiten, zugleich der Übergang der dogmatischen Bewegung aus dem Orient in den Occident fixirt. Der eigentliche Umschwung dieser Bewegung aus dem Orient, wo das Dogma mit frischer Lebendigkeit seinen Entwicklungslauf begann, in den Occident geschieht in Augustin. Hiemit ist der allgemeine Charakter dieser ersten Hauptperiode kurz angedeutet.

Erste Hauptperiode.

Erster Abschnitt.

Von der apostolischen Zeit bis zur Synode in Nicäa.

Einleitung.

Die Einleitung in die erste Periode [1]) hat eine besonders wichtige Aufgabe, da in ihr so viele verschiedene Elemente durcheinander laufen, die erst unterschieden und auf allgemeine Gesichtspunkte gebracht werden müssen. Das christliche Dogma oder das Christenthum selbst ist hier noch mit so vielem Vorchristlichen so eng zusammengewachsen, von welchem es sich erst losreissen muss, um seinem eigenen innern Entwicklungsprincip folgen zu können. Diese allgemeinen Verhältnisse, in welchen es wurzelt, von welchen es ausgeht, und durch welche es von verschiedenen Seiten her in seinem Ausgangspunkt bestimmt wird, müssen vor allem in's Auge gefasst werden.

1. Judaismus, Ebionitismus, Paulinismus.

Wir stehen hier an dem Punkte, wo das werdende Dogma erst in das Dasein treten sollte. Seine Voraussetzung ist das

---

1) Der Kürze wegen werden im Folgenden die beiden Abschnitte, in welche wieder jede Hauptperiode zerfällt, als einzelne Perioden bezeichnet, wornach die ganze Dogmengeschichte in drei Hauptperioden, oder sechs einfache Perioden sich theilt. D. H.

Christenthum oder der christliche Glaube. Der Glaube enthält an sich schon den ersten Keim von allem demjenigen, was das Dogma in seiner explicirten Gestalt vor das Bewusstsein stellen sollte. Aber wie einfach war damals noch der christliche Glaube, wenn sein ganzer Inhalt sich in dem Einen Satze zusammenfassen liess, dass Jesus der im alten Testament verheissene, von Gott gesandte und vom Tode auferweckte Messias sei? Wie viel Mittelglieder liegen zwischen diesem einfachen Satz und dem Dogma, wie es sich schon am Ende unserer Periode gestaltet hatte? In ihm war noch alles enthalten, was den Inhalt des christlichen Bewusstseins ausmachte, man hatte noch kein Bedürfniss, über diesen Satz, in welchem zunächst nur die praktisch-religiöse Bedeutung des Christenthums ausgesprochen war, hinauszugehen, und wie eng in ihm noch Judenthum und Christenthum zusammenhiengen ist eben daraus zu sehen, dass der gemeinsame Mittelpunkt des religiösen Glaubens für Juden und Christen der Messias war. In dem Glauben an den Messias hatte das Christenthum noch ganz seine Wurzel im Judenthum, er erschien in ihm selbst nur als ein aus ihm hervorgewachsener Zweig, als eine blosse Form des Judenthums, der Unterschied war nur die Person des Messias, sofern die Christen Jesum für den wirklich erschienenen Messias hielten. Aber auch dieser Unterschied glich sich dadurch wieder aus, dass auch die Christen den wirklichen Genuss der messianischen Segnungen nicht von der ersten Erscheinung des Messias, sondern erst von der zweiten, der in der nächsten Zeit bevorstehenden Wiederkunft Jesu erwarteten. Auch diese Erwartung zeigte, wie eng damals noch das Christenthum mit dem Judenthum zusammengewachsen war. Die Realität und Gewissheit des messianischen Heils wurde auch so wieder nicht in die Gegenwart, sondern in die Zukunft gesetzt.

Die erste Entwicklung des Christenthums konnte nur

damit beginnen, dass man sich des in der Person Jesu als des Messias an sich schon gesetzten Unterschieds zwischen dem Judenthum und Christenthum immer bestimmter bewusst wurde. Diess geschah zuerst durch den Apostel Paulus, und die Art und Weise, wie sich in ihm und durch ihn das Bewusstsein dieses Unterschieds entwickelte, machte schon den Übergang zu der Ausbildung eines Lehrbegriffs, welcher auf einer vom Judenthum wesentlich verschiedenen Grundlage beruhte, und von seinem Princip aus sich zu einem System von Dogmen gestalten konnte. Die Schriften des Apostels Paulus enthalten die ersten Elemente einer christlichen Theologie. Der Ausgangspunkt derselben ist die mit aller Entschiedenheit gewonnene Überzeugung, dass das Gesetz für die Christen nicht mehr dieselbe Gültigkeit haben könne, welche es bisher für die Juden hatte, dass ebendesswegen, weil man auf dem Wege des Gesetzes nicht in das rechte adäquate Verhältniss zu Gott kommen könne, von Gott selbst im Christenthum ein neuer Weg hiezu eröffnet worden sei, dass man somit nicht durch Werke des Gesetzes, und die stets unzureichende Gesetzes-Gerechtigkeit, sondern nur durch den Glauben an den Tod Jesu und die Sünden vergebende Kraft desselben die Rechtfertigung vor Gott und die Seligkeit erlangen könne. Der Wendepunkt, in welchem in dem religiösen Bewusstsein des Apostels das Christenthum von dem Judenthum sich trennte, war die veränderte Ansicht von der Gültigkeit des Gesetzes. So lange das Gesetz für die Christen dasselbe war, wie für die Juden, war das Christenthum selbst nur Judenthum, sollte es aber etwas anderes als das Judenthum sein, so musste es sich vor allem zum Gesetz anders verhalten als das Judenthum; in dieses freiere Verhältniss zum Gesetz konnte es sich aber nur dann setzen, wenn es ein vom Gesetz verschiedenes und von ihm ganz unabhängiges Princip des Heils in sich hatte; dieses Princip konnte nur der

Tod Jesu sein. Um das Verhältniss des Todes Jesu zum Gesetz handelte es sich vor allem Andern. Je fester man noch am Gesetze hieng, einen um so geringeren Werth musste man dem Tode Jesu zuschreiben, je mehr man sich aber vom Gesetz losmachte, desto mehr musste man sich an den Tod Jesu halten, und je grösseres Gewicht man auf diesen legte, um so geringere Bedeutung konnte das Gesetz für die Christen haben, man konnte in dem Tode Jesu nur das Ende des Gesetzes sehen, und sich in ihm als dem Gesetze abgestorben betrachten. Je höher man aber den Tod Jesu stellte, eine um so höhere Vorstellung musste man auch von der Person Christi haben, wie denn auch die Christologie des Apostels Paulus in demselben Verhältniss über die ursprüngliche judenchristliche hinausgieng, in welchem seine Ansicht vom Gesetz von der der ersten Christen abwich. Hiemit war der erste Fortschritt des Christenthums über das Judenthum geschehen, aber zunächst nur dazu, um nun erst den Gegensatz des vom Judenthum entbundenen Christenthums zu dem noch an das Judenthum gebundenen und in den Formen desselben befangenen innerhalb der christlichen Gemeinschaft selbst hervorzurufen. Das christliche Bewusstsein war in den Judenchristen noch nicht so erstarkt, dass man das Gesetz hätte fallen lassen können, man konnte sich immer noch nicht von der Voraussetzung trennen, dass man ohne die Beobachtung des Gesetzes nicht selig werden könne, selbst den Heiden glaubte man nur unter der Bedingung, dass sie zuvor Juden werden, oder sich beschneiden lassen, die Theilnahme an dem messianischen Heil zugestehen zu können. Dieser Gegensatz tritt uns in seiner ganzen Schärfe in den paulinischen Briefen entgegen, in den Gegnern, die der Apostel überall, selbst in den von ihm gestifteten Gemeinden zu bekämpfen hatte. Ihr Widerspruch gegen den Apostel hatte seine Spitze in der Behauptung, dass er, weil er nicht in die Zahl der unmittel-

baren Jünger Jesu gehörte, auch nicht als wahrer legitimer Apostel anzusehen sei, eine Behauptung, deren Veranlassung für sie nur in ihrem Eifer für die Aufrechthaltung des Gesetzes liegen konnte. Wir können diesen ältesten, auf dem Gebiete des Christenthums entstandenen, auf das Verhältniss zum Judenthum sich beziehenden, auch in dogmatischer Hinsicht wichtig gewordenen Gegensatz als den Gegensatz des Paulinismus und Ebionitismus bezeichnen; aber es kommt nun darauf an, sich über den Begriff und Namen des Ebionitismus zu verständigen.

Wenn dem Paulinismus der Ebionitismus gegenübergestellt wird, so kann unter dem letztern nur das Judenchristenthum überhaupt verstanden werden. Judaismus und Ebionitismus sind daher eigentlich gleichbedeutende Ausdrücke und Begriffe; man hat aber den letzteren Namen gewählt, um mit demselben den Gegensatz, in welchem das älteste Judenchristenthum zum Paulinismus stand, noch stärker auszudrücken. Diesen ursprünglichen Ebionitismus darf man jedoch nicht mit dem späteren verwechseln. Ebensowenig darf man annehmen, dass es keinen andern Ebionitismus gab als den spätern, so dass demnach der Ebionitismus von Anfang an nur eine bestimmte Form des Judenchristenthums, eine häretische Erscheinung gewesen wäre. Als eine besondere Secte kommen allerdings die Ebioniten später vor, und sie werden dann, wie wir diess bei Epiphanius und Hieronymus finden, von den Nazaräern unterschieden. Nach diesen beiden Kirchenlehrern, welche die ersten genaueren Nachrichten über die Ebioniten und Nazaräer geben, behaupteten die Ebioniten 1. nicht blos eine relative Nothwendigkeit der Beobachtung des mosaischen Gesetzes für die, welche jüdischer Abkunft waren, wie die Nazaräer, sondern sie erklärten die Beobachtung desselben für absolut nothwendig zur Erlangung der Seligkeit, auch für die Heiden. Hieronymus Ep. 89 und zu

Es. 1, 12 unterscheidet beide in Ansehung dieses Punktes so: *Hebionaei post passionem Christi abolitam legem putant esse servandam, Hebionitarum socii* (die Nazaräer) *Judaeis tantum et de stirpe Israelitici generis haec custodienda decernunt.* 2. In dem Apostel Paulus, dessen apostolische Auctorität die Nazaräer nicht geradezu verworfen zu haben scheinen, sahen die Ebioniten nur einen Apostaten des Gesetzes, einen Irrlehrer, dessen sämmtliche Briefe sie verwarfen, und gegen welchen sie ihren Hass und Abscheu in den bittersten Schmähungen aussprachen. 3. Christus hielten die Nazaräer für den durch den h. Geist aus der Jungfrau geborenen Sohn Gottes, die Ebioniten für einen natürlichen Menschen, für den Sohn Josephs und der Maria. Gehen wir aber aus der Zeit dieser Kirchenlehrer, des Epiphanius und Hieronymus, in die frühere zurück, so finden wir noch nicht den Gegensatz der Nazaräer und Ebioniten, sondern es ist entweder nur von Ebioniten überhaupt, oder von einer doppelten Klasse der Ebioniten die Rede, von zweierlei Ebioniten, wie bei Origenes und Eusebius, die sich jedoch im Allgemeinen auf dieselbe Weise unterscheiden, wie die Nazaräer und Ebioniten bei Epiphanius und Hieronymus. Da der Name Nazaräer erst später vorkommt, bei den ältern Schriftstellern nur von Ebioniten die Rede ist, so ist schon hieraus zu schliessen, dass die mit dem Namen Ebionitismus bezeichnete Form des Judenchristenthums die von Anfang an vorherrschende und ursprüngliche war. Ausdrücklich gibt auch Origenes dem Namen der Ebioniten die weite Bedeutung, dass unter ihm die Judenchristen überhaupt zu verstehen sind. C. Cels. 2, 1: Ἐβιωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς Χριστὸν παραδεξάμενοι.

Die Gestaltung dieser Verhältnisse scheint mir nur so gedacht werden zu können: Ursprünglich, so lange das Evangelium noch nicht zu den Heiden hindurchgedrungen, Paulus

noch nicht als Heidenapostel aufgetreten war, und im Grossen gewirkt hatte, wusste man von nichts Anderem als der absoluten Nothwendigkeit der Beobachtung des Gesetzes, wie wir diess ja bei den Aposteln selbst noch finden, als sich Paulus Gal. 2 mit ihnen hierüber zuerst auseinandersetzte. Es lag nun aber ganz in der Natur der Sache, wie diess auch die Apostelgeschichte bezeugt, dass es, sobald die die Juden und Heiden trennende Schranke durch die Verkündigung des Evangeliums durchbrochen war, über die Nothwendigkeit der Beobachtung des Gesetzes von Seiten der Heiden eine doppelte Meinung gab, eine mildere und eine strengere; nur muss man was anfangs blos zwei Meinungen waren, nicht sogleich mit den Parteien identificiren, welche später unter dem Namen der Nazaräer und Ebioniten zwar im Ganzen denselben Gegensatz repräsentirten, aber doch wieder auf andere Weise. Diese Identificirung darf um so weniger geschehen, da es sich ja ursprünglich nur um das Gesetz handelte, und der andere Punkt der Differenz, die Person Christi, damals noch gar nicht in Betracht kam. Es lässt sich nicht wohl anders annehmen, als dass die milder denkende Partei die schwächere war. Da ihre Meinung eben diese war, das Gesetz, dessen Nothwendigkeit für alle feststand, jedenfalls für sich zu beobachten, es dagegen den Heiden selbst zu überlassen, wie sie es mit dem Gesetz halten wollten, also eigentlich sich um die Heiden nichts zu bekümmern, und sich in keine Gemeinschaft mit ihnen einzulassen (wie wir diess ja auch schon Gal. 2, 9 finden), so mussten sie, je mehr sie sich auf sich beschränkten, um so mehr gegen die zurücktreten, welche ganz darauf ausgiengen, ihren Grundsatz von der Beobachtung des Gesetzes auswärts geltend zu machen, das Gesetz den Heidenchristen aufzudringen, und sich so vermittelst des Gesetzes zur herrschenden Macht unter ihnen zu machen. So geschah es, dass der Name Ebioniten, welcher

ursprünglich Name der Judenchristen überhaupt war, zugleich besonders auch das bezeichnete, was den Heidenchristen gegenüber als das am meisten Charakteristische des Judenchristenthums angesehen werden musste, die Nothwendigkeit des Gesetzes für die Heidenchristen, und in der Folge, als man Nazaräer und Ebioniten unterschied, den Letztern als der strengern Partei vorbehalten blieb. Da es sich von Anfang an einzig nur um das Gesetz handelte, und die Ansicht über die Nothwendigkeit des Gesetzes für die Heidenchristen fortgehend der Hauptdifferenzpunkt blieb, so kann, wo von zwei Parteien der Judenchristen die Rede ist, nur an diesen Unterschied gedacht werden. Ganz deutlich ist diess der Fall bei Justin Dial. c. Jud. Tr. c. 47, wo neben strengen Judenchristen, obgleich nur hypothetisch, auch von solchen die Rede ist, welche die Heidenchristen als ächte christliche Brüder anerkannten, und aller Art brüderlicher Gemeinschaft würdigten, ohne von ihnen die Beobachtung des mosaischen Gesetzes zu verlangen. Auch bei Origenes und Eusebius ist dieselbe Differenz die Hauptsache. Wenn Origenes c. Cels. 5, 65 von den beiden Klassen der Ebioniten sagt, dass sie die Briefe des Apostels Paulus nicht angenommen haben, und man hieraus schliessen wollte, dass der Unterschied zwischen diesen beiden Klassen von Ebioniten etwas ganz anderes betroffen habe, als der zwischen den Nazaräern und Ebioniten, so ist diess unrichtig. Die mildere Partei jener doppelten Ebioniten bei Origenes und Eusebius war weder ganz identisch mit den spätern Nazaräern, noch auch eine ganz andere Partei. Es lässt sich gar wohl annehmen, dass sie als die milder denkende Partei die Schriften des Apostels Paulus zwar nicht angenommen, aber auch nicht mit entschiedenem Gegensatz verworfen hat. Ebendesswegen weil sie als Judenchristen nur für sich sein und sich mit den Heidenchristen gar nicht einlassen wollten, wollten sie auch mit dem Heiden-

apostel und seinen Briefen nichts zu thun haben; was aber bei ihnen ein blosses Ignoriren war, war bei der andern Partei die entschiedenste Opposition. Die Stelle bei Eusebius 3, 27 kann diese Annahme nur bestätigen. Richtig verstanden sagt diese Stelle des Eusebius nur von der strengeren Partei, den eigentlichen Ebioniten, dass sie die Briefe des Apostels Paulus aus dem Grunde verworfen haben, weil sie in ihm nur einen Apostaten vom Gesetz gesehen haben, ohne dass aus seiner Beschreibung der Ebioniten zu schliessen ist, die Andern, die mildere Partei haben die Briefe des Apostels Paulus als apostolische Schriften anerkannt und angenommen. Dass aber beide Parteien sie nicht annahmen, während doch die spätern Nazaräer gegen die apostolische Auctorität des Apostels Paulus nichts eingewendet zu haben scheinen, beweist deutlich, dass wir diese Nazaräer mit der einen Klasse der διττοὶ Ἐβιωναῖοι des Origenes und Eusebius nicht geradezu identificiren dürfen.

Die beiden Klassen der Ebioniten differirten über das Gesetz auf die angegebene Weise, aber es tritt nun noch eine andere Differenz hervor, welche den Kirchenlehrern nicht minder wichtig ist, die aber ihre Bedeutung erst seit der Zeit erhalten haben kann, seit die Lehre von der höhern Natur Christi, besonders durch die Einwirkung der Logoslehre, sich bestimmter auszubilden begann, die über die Person Christi. Von diesem Gesichtspunkt aus hauptsächlich unterscheiden Origenes und Eusebius zwei Klassen von Ebioniten, wir dürfen aber hieraus keineswegs schliessen, dass die die Person Christi betreffende Differenz von Anfang an dieselbe Wichtigkeit gehabt habe, wie die andere in Betreff des Gesetzes. Die fortdauernde zähe Anhänglichkeit an das Judenthum, die Meinung, dass das absolute Princip des Heils nur im Gesetz gegeben sei, machte den ursprünglichen substanziellen Charakter des Judenchristenthums, oder des Ebionitismus aus.

Irenäus bezeichnet diess sehr treffend, wenn er adv. haer. 1, 26 von den Ebioniten sagt: *Hierosolymam adorant, quasi domus sit Dei.* An Jerusalem, als dem irdischen Gotteshaus, hiengen alle ihre Gedanken und Hoffnungen. Auch die Zerstörung der Stadt und des Tempels hatte sie davon nicht loszureissen vermocht. Im tausendjährigen Reich hofften sie die Wiederherstellung ihres Jerusalems, es sollte dann der Sitz der Herrschaft Christi werden und die Juden aus allen Enden der Welt dahin zurückgekehrt als das auserwählte Volk Gottes offenbar werden. Darum musste auch alles, was für die Juden charakteristisch war, und sie als Juden von den Heiden unterschied, so viel möglich aufrecht erhalten werden.

Hier knüpft sich nun auch die Frage nach dem Namen an. Mehrere Kirchenlehrer, zuerst Tertullian, sodann andere, wie Epiphanius, Hieronymus, Augustin reden von einem Ebion, von welchem die Partei und der Name der Ebioniten den Ursprung genommen habe. Dieser Name ist aber ohne Zweifel nur nach der Analogie anderer Häresiarchen gebildet, und es gab keinen Sectenstifter Ebion, wie auch daraus zu sehen ist, dass gerade die ältesten Schriftsteller, die der Ebioniten erwähnen, wie namentlich Irenäus, von der Person eines Ebion nichts wissen. Will man mit Baumgarten-Crusius vermuthen, dass der Name ursprünglich ein Collectivum gewesen sei, so mag diess zur Erklärung des Übergangs zu der Sage von der Person des Ebion dienen, man hat aber keinen näheren Grund zu dieser Vermuthung. Es darf als entschieden angenommen werden, dass der Name ursprünglich ein Appellativ ist, und von dem hebräischen אֶבְיוֹן, arm, abgeleitet werden muss; nur fragt sich, in welchem Sinne sie die Armen sind? Origenes und Eusebius beziehen ihre Armuth auf die Armseligkeit und Dürftigkeit ihrer Gottesverehrung, wie sie sich theils in ihrer Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz, theils in ihren geringen Vorstellungen von der Person Christi

zu erkennen gibt. Nach Origenes c. Cels. 2, 1 hatten die Ebioniten ihren Namen mit Recht von der Armuth, die das Gesetz nach ihrer Auslegung hatte. Eusebius 3, 27 sagt von ihnen, man habe sie mit Recht so genannt als πτωχῶς καὶ ταπεινῶς τὰ περὶ τοῦ Χριστοῦ δογματίζοντας καὶ δοξάζοντας. Auch in den Briefen des Ignatius, Ep. ad Philad. c. 6 wird gesagt: wer sich zwar zum Glauben an Christus bekennt, den Herrn aber für einen blossen Menschen hält, nicht für den eingeborenen Gott, ein solcher ist πένης τὴν διάνοιαν, ὡς ἐπικαλεῖται Ἐβίων [1]). Diese Erklärung in dem einen oder andern Sinn, oder, wenn auch beides zusammengenommen wird, hat keinen historischen Grund. Der Name der Partei scheint nur mit Rücksicht auf die Lehren und Grundsätze, zu welchen sie sich bekannte, so gedeutet worden zu sein. Wäre der Name wirklich auf diese Weise entstanden, so könnte er der Partei nur von Andern gegeben worden sein. Von wem sollte diess aber geschehen sein? Von Heidenchristen wohl nicht, da ja der Name hebräischen Ursprungs ist. Man könnte nur annehmen, die, welche in der Folge Nazaräer heissen, haben die Ebioniten so genannt, weil diese eine geringere Vorstellung von der Person Christi hatten, als sie selbst, welche Meinung Schliemann [2]) so modificirt: die zu den Heidenchristen übergetretenen Judenchristen haben den schrofferen Judaisten, nicht der Klasse von Judenchristen, welche nur für sich am Gesetz hielt, den Namen Ebioniten gegeben, theils um sie als geistig beschränkte zu bezeichnen, theils mit Anspielung auf ihre drückende Lage, welcher sie selbst durch den Übertritt zu den Heidenchristen, und durch ihre Niederlassung in Älia Capitolina enthoben waren. So kann aber der Name dess-

---

1) In der ausführlicheren Recension. S. Petermann, Ignatii quae feruntur Epist. Lips. 1849. p. 201 not.

2) Die Clementinen und der Ebionitismus. 1844. S. 474.

wegen nicht entstanden sein, weil er ja ursprünglich Name der Judenchristen überhaupt war, er kann daher auch nicht erst damals entstanden sein.

Gieseler [1]) geht von dem Verhältniss der Juden und Judenchristen aus, und will die armselige Denkart, welchen Begriff auch Gieseler als die Grundbedeutung des Namens voraussetzt, auf den Unterschied der Vorstellungen beziehen, der in Hinsicht des Messias zwischen den Juden und Judenchristen stattfand. Je glänzender die Vorstellungen der Juden von dem Messias waren, sagt Gieseler, desto ärmlicher musste ihnen Jesus erscheinen, der von allen ihren irdischen Erwartungen nicht Eine befriedigte, die Angesehensten des Volks gegen sich hatte, und sich seinen Anhang nur aus den Verachteten und Armen sammelte, die er selig pries (Luc. 6, 20), um deren willen er gekommen zu sein versicherte (Luc. 4, 18). Im Sinne der Juden konnte für den Haufen geringer Leute, die auf die Wiederkunft eines so ärmlichen, des schmählichsten Kreuzestodes gestorbenen Messias hofften, kein passenderer Name sein, als אֶבְיוֹנִים, Arme. Auch Lange [2]) will den Namen Ebioniten von den Juden ableiten. Nicht die Ärmlichkeit des Messias, bemerkt Lange gegen Gieseler, welchen die Judenchristen glaubten, konnte den Juden so sehr auffallen, als die Armuth derer, welche meinten, dass der Messias schon erschienen sei, und doch im Elend lebten. Nur nimmt Lange zugleich an, die Judenchristen haben sich dieser Benennung keineswegs geschämt, es lag vielmehr nach ihren Grundsätzen in ihr etwas ermunterndes und ehrenvolles, und es sei sehr wahrscheinlich, dass die Judenchristen den ihnen beigelegten Namen der Armen, obwohl es ein Spottname war, selbst angenommen haben mögen. Er war recht

---

1) In der Abhandlung über die Nazaräer und Ebioniten in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für Kirchengeschichte. IV. St. 2. S. 301.

2) Die Ebioniten und Nicolaiten der apostolischen Zeit. 1828. S. 39 f.

bezeichnend für ihre Verhältnisse, erinnerte sie an die Verheissung des Herrn, dass sie durch ihre Armuth nur um so würdiger des Himmelreichs seien, und dass sie durch dessen baldige Eröffnung in eine um so glücklichere glänzendere Lage kommen würden, und ermunterte sie endlich zur gewissenhaften Ausübung des wichtigsten und heiligsten Gebots, das schon Moses gegeben und Christus bestätigt hatte, der Bruderliebe und Mildthätigkeit gegen einander.

Diese letztern Bemerkungen sind gewiss sehr gegründet. Ist aber einmal wahrscheinlich, dass die Ebioniten selbst in diesem Namen eine sie ehrende und auszeichnende Bedeutung gefunden haben, so sieht man nicht, welches besondere Moment noch die Voraussetzung hat, der Name sei ihnen ursprünglich von den Juden gegeben worden, deren heftigen Christenhass wohl auch kaum der milde, von der Armuth genommene Name genügt haben möchte. Die Annahme scheint mir weit natürlicher, dass sich die Ebioniten diesen Namen selbst beigelegt haben. Die Armuth im eigentlichen und uneigentlichen Sinn konnte als das bezeichnendste Merkmal des ächten Christensinnes angesehen werden, und der Name scheint davon zu zeugen, dass die Partei, die sich ihn beilegte, dieses Bewusstsein mit einem gewissen Selbstgefühl in sich trug. Was Minucius Felix in seinem Octav. c. 36 den Christen seiner Zeit in den Mund legt: *Ceterum quod plerique pauperes dicimur, non est infamia nostra sed gloria,* musste um so mehr von den Christen der ersten Zeit gelten. Dazu kommt aber, dass Epiphanius Haer. 30, 17 ausdrücklich sagt, die Ebioniten haben in diesem Namen etwas Grosses, sie Auszeichnendes gesehen: αὐτοὶ δὲ δῆθεν σεμνύονται ἑαυτοὺς φάσκοντες πτωχοὺς, weil sie, sagen sie, zur Zeit der Apostel ihre Güter verkauft und den Erlös vor die Füsse der Apostel gelegt haben, und zur Armuth und Weltentsagung übergegangen seien, und desswegen werden sie, sagen sie, allgemein Arme

genannt. Armuth und Christenthum gehören demnach auch nach dieser Erklärung wesentlich zusammen, sie waren von Anfang an verbunden, weil es im Princip des Christenthums liegt. Die Christen sind Ebioniten oder geistlich Arme, welche hier nichts haben, dort aber alles haben werden, oder die πτωχοὶ τοῦ κόσμου, πλούσιοι ἐν πίστει καὶ κληρονόμοι τῆς βασιλείας, Jac. 2, 5. Dieser Begriff der geistlichen Armuth knüpfte sich an die wirkliche Armuth, welche bei den ältesten Judenchristen in Jerusalem und Judäa etwas so Vorherrschendes und Allgemeines war, dass jene Christen Gal. 2, 10 geradezu πτωχοὶ genannt werden. Diess ist demnach die ursprüngliche Bedeutung des Namens der Ebioniten. Ebioniten sind die ältesten Judenchristen überhaupt, aber als Judenchristen stand für sie auch das Gesetz noch ganz in seiner absoluten Bedeutung fest.

Anders kann die Sache wohl nicht gedacht werden, wenn anders diese Verhältnisse in ihrem natürlichen Zusammenhang aufgefasst werden sollen. Gleichwohl ist von Schliemann [1]) behauptet worden: Ebioniten habe es erst seit dem Jahre 138 gegeben. Die Erbauung von Älia Capitolina unter Hadrian an der Stelle Jerusalems, und das Verbot, dass kein Jude derselben sich nahen dürfe, sei für die Judenchristen das Signal zur offenen Trennung gewesen, der freier gesinnte Theil derselben habe dem Gesetz entsagt und sich einen heidenchristlichen Bischof gewählt, ein anderer, noch in judaistischer Beschränktheit befangen, habe vom Gesetz nicht lassen wollen. Unter den Letztern seien aber jetzt zwei verschiedene Arten bemerkbar geworden, ein Theil habe nemlich die Beobachtung des Gesetzes nur für sich selbst festgehalten, ohne sie den Heidenchristen auferlegen zu wollen, ein anderer habe seine absolute Gültigkeit behauptet. Wie kann aber behauptet

1) A. a. O. S. 408.

werden, es habe vor dem Jahre 138 keine Ebioniten, keinen Ebionitismus, nichts Ebionitisches gegeben, wenn man doch zugleich nicht verkennen kann, es habe schon die erste Entwicklung des Christenthums so viel Ebionitisches als wesentliches Element enthalten? Wenn, wie Schliemann selbst zugibt, selbst von der Anschauung der judenchristlichen Apostel wie der ächten Judenchristen überhaupt aus die paulinischen Grundsätze an sich nur bedenklich erscheinen konnten, und Judenchristen aus der Klasse der Leser des Jacobusbriefs sie absolut verwerfen mussten, die bisher kaum zurückgedrängten Differenzen zum offenen Ausbruch kamen, die strengern Judenchristen sich überall der Wirksamkeit des Paulus entgegensetzten, selbst ein Petrus und Barnabas sich fortreissen liessen, wenn in allem demjenigen, was zuletzt dem Apostel Paulus in Jerusalem widerfuhr, nur das schlagendste Zeugniss für die grosse Erbitterung der jerusalemischen Christen gegen ihn gesehen werden kann, so legt sich durch alles diess und anderes dergleichen die Behauptung, dass die Ansicht vom Christenthum, die das Charakteristische des Ebionitismus ist, vor dem zweiten Jahrhundert gar nicht existirt habe, in ihrer völligen Grundlosigkeit dar.

Seit dem ersten Conflict des Paulinismus und Ebionitismus lässt sich dieser Gegensatz geschichtlich weiter verfolgen, und es fehlt aus der nachapostolischen Zeit bis an das Ende des zweiten Jahrhunderts nicht an Erscheinungen und Producten des Ebionitismus. Was von Papias und Hegesippus, diesen beiden judenchristlichen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts, bekannt ist, weist auf Ebionitismus hin. Der Letztere machte eine Art von Inspections- und Visitationsreise, deren Resultat er selbst Eus. H. E. 4, 22 so angibt: er habe es in jeder Stadt so gefunden, ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται, καὶ ὁ κύριος. Wer als Judenchrist Gesetz und Propheten auf solche Weise voranstellt, und so absichtlich mit

dem Interesse eines Parteihaupts darauf ausgeht, diese Form des Christenthums zu überwachen und aufrecht zu erhalten, kann nur als ein ächter Repräsentant des Ebionitismus angesehen werden. Ein ächt ebionitisches Product haben wir aus derselben Zeit noch an dem *Pastor Hermae.*

Die merkwürdigste Erscheinung dieser Art aber sind die angeblich von dem römischen Clemens, in der That aber weit später gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, ohne allen Zweifel in der römischen Kirche verfassten Homilien, aus welchen deutlich zu sehen ist, welche Bedeutung der Ebionitismus auch damals noch selbst in der römischen Gemeinde hatte. In diesen Homilien ist es ganz planmässig auf eine Bestreitung und Verdrängung des paulinischen Christenthums abgesehen; in dem Magier Simon, welcher hier eine ganz ideelle Person ist, der Träger der antijüdischen Gnosis, die ihre Spitze in dem paulinisch gesinnten Häretiker Marcion hatte, hat der Verfasser dieser Homilien den Apostel Paulus selbst im Auge, und indem er nun dem Magier Simon, dem Irrlehrer, den Simon Petrus als Apostel der Wahrheit entgegenstellt, richtet er seine eigentlichen Angriffe auf den Apostel Paulus. Dieser ist es, von welchem der Verfasser dieser Homilien als einem Irrlehrer, einem πλάνος, spricht, der das falsche Evangelium in der Welt verkündige, er ist der ἐχθρὸς ἄνθρωπος, dessen ἄνομος καὶ φλυαρώδης διδασκαλία die Heiden annehmen, und das so feindselig auf eine gewaltsame Aufhebung des mosaischen Gesetzes und aller Institutionen des Judenthums hinzielende Verfahren des Apostels wird als eine καθαίρεσις τοῦ ἁγίου τόπου mit Rücksicht auf Apostelgeschichte 21, 28 bezeichnet, als eine rohe, ächt heidnische Gesetzesstürmerei, die gleichsam das Vorspiel der bald darauf durch die Römer geschehenen Zerstörung Jerusalems und des Tempels, des τόπος ἅγιος, war. Hom. 2, 17. Über die Befähigung zum apostolischen Lehramt, und über die Kriterien der Wahrheit

wird in diesen Homilien eine Theorie aufgestellt, nach welcher dem Apostel Paulus die apostolische Glaubwürdigkeit desswegen abgesprochen werden musste, weil er nicht, wie die übrigen Apostel, die unmittelbaren Schüler Jesu, von Jesus selbst durch Umgang und Unterricht zum Apostel gebildet worden war. Der ganze Standpunkt ist sosehr der rein jüdische, dass Judenthum und Christenthum geradezu zusammenfallen. Zwischen Moses und Christus ist im Grunde kein Unterschied. Die Lehre beider ist, wie Hom. 8, 4 f. gesagt wird, eine und dieselbe, und Gott nimmt jeden an, der nur an Einen von beiden glaubt. Man glaubt aber desswegen an eine Lehre, um das zu thun, was von Gott befohlen ist. Dass es sich aber so verhalte, sagt unser Herr selbst in den Worten: Ich bekenne vor dem Vater des Himmels und der Erde, dass du diess den alten Weisen verborgen und unmündigen Kindern geoffenbart hast. So hat Gott selbst den Einen eine Lehre verborgen, weil sie voraus wissen, was zu thun ist, den Andern aber geoffenbart, weil sie nicht wissen, was sie thun sollen. Denn so wenig die Hebräer verdammt werden, weil sie Jesum nicht kennen, wegen desjenigen, der ihn ihnen verborgen hat, wofern sie nur thun, was ihnen von Moses geboten ist, und den nicht hassen, welchen sie nicht kennen, so wenig werden andere hinwiederum, die aus den Heiden sind, die den Moses nicht kennen, wegen desjenigen, der ihn ihnen verborgen hat, verdammt, wofern nur auch diese thun, was ihnen von Moses befohlen ist, und den nicht hassen, welchen sie nicht kennen. Wenn es aber einem vergönnt ist, beide zu erkennen, und sich bewusst zu werden, dass von ihnen eine und dieselbe Lehre verkündigt worden ist, ein solcher ist als ein in Gott reicher Mann anzusehen, der zur Einsicht gekommen, dass das Alte mit der Zeit neu, und das Neue alt ist.

So wenig ist also nach dieser Ansicht durch Christus

eine καινὴ κτίσις, wie der Apostel Paulus 2 Cor. 5, 17 das Christenthum nennt, an's Licht getreten, ein neues Lebensprincip und eine neue Ordnung der Dinge, in welcher das Alte verschwunden und alles neu geworden ist, dass Moses und Christus einander völlig gleichgesetzt sind, und in dem Einen nur der Andere zu sehen ist. Zwar hat erst Christus die Ausscheidung der falschen Beimischungen, die der Verfasser dieser Homilien in dem geschriebenen Gesetze des Moses annimmt, allgemein möglich gemacht, aber doch gab die Mittel dazu auch vor Christus die geheime Tradition an die Hand, die von Moses an bis auf die damalige Zeit unter den jüdischen Lehrern sich fortpflanzte, und durch welche die widerstreitenden Stellen der Schrift vereinigt, besonders auch die Einheit Gottes erhalten werden kann. So kommt der Unterschied der Zeit vor und nach Christus in Betreff der reinen Lehre nur darauf hinaus, dass, was von Anfang an unter den Würdigen als Geheimmniss sich fortpflanzte, durch Christus allen offen dargelegt worden ist. Hom. 3, 19. Das Einseitige dieses ebionitischen Christenthums zeigt sich besonders auch in der der paulinischen Lehre so ganz entgegengesetzten Ansicht vom Tode Jesu. Vom Tode Jesu ist hier im Grunde gar nicht die Rede, er tritt ganz zurück, und kann neben dem Thun des Menschen, worauf als das allein Seligmachende alles Gewicht gelegt wird, keine höhere religiöse Bedeutung haben. Christus wird nur als Prophet und Lehrer betrachtet, und seine ganze Wirksamkeit neben der allgemeineren Verbreitung der Wahrheit auch unter die Heiden nur auf das seiner Lehre entsprechende Thun des Menschen, das aber nur in der Beobachtung des mosaischen Gesetzes besteht, zurückgeführt. Das Christenthum ist so nur ein reformirtes, von seinen unreinen Zusätzen geläutertes, durch einen äussern Universalismus erweitertes Judenthum.

Welche Macht und Bedeutung der Ebionitismus noch in

der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts selbst in einer Gemeinde, wie die römische, hatte, zeigt die Entstehung der pseudoclementinischen Homilien, welche untreitig aus einem sehr practischen Interesse hervorgegangen sind, als ein sehr planmässig gemachter Versuch, dem Ebionitismus auch jetzt noch dem Paulinismus gegenüber das Übergewicht wo möglich zu erhalten, oder aufs neue zu verschaffen. Der Ebionitismus kann demnach damals keineswegs schon eine so isolirte Erscheinung gewesen sein, er war sich wenigstens in Rom seiner Macht in der Zeit noch bewusst. Wie er aber gleichwohl schon seit längerer Zeit seine alte Bedeutung in dem sich gestaltenden Bewusstsein der Zeit zu verlieren angefangen hatte, und mehr und mehr zu einer Härese wurde, diess ist das weitere Hauptmoment in der Geschichte des Ebionitismus.

Zum Charakter des Ebionitismus gehört wesentlich das Bestreben, das Judenthum oder das Gesetz den Heidenchristen als die sie beherrschende Macht aufzudringen. Die Überzeugung von der absoluten Nothwendigkeit des Gesetzes ist die allgemeine Grundlage, auf welcher der Ebionitismus ruhte, seine Spitze aber hatte er darin, dass er sich zur herrschenden Macht der werdenden christlichen Kirche constituiren wollte. Mit der absoluten Nothwendigkeit des Gesetzes machte jedoch der Ebionitismus eine Forderung an die heidnische Welt, welche absolut unerfüllbar war, wie ja auch wirklich der Geschichte zufolge bei allem Einfluss, welchen die Ebioniten selbst in den paulinischen Gemeinden gewannen, das Gesetz in allen seinen Theilen wenigstens keine bleibende Herrschaft erlangen konnte. Entweder mussten also die beiden Elemente, aus welchen eine christliche Kirche hervorgehen sollte, in ihrer Trennung von einander beharren, oder es musste von der absoluten Forderung mehr und mehr nachgelassen werden. Da die, wie es scheint, sehr weit verbrei-

teten Judenchristen oder Ebioniten selbst in einer Gemeinde, wie die römische, schon frühzeitig mit den Heidenchristen mehr und mehr verschmolzen, so kann diess nur durch Concessionen, zu welchen sich der Ebionitismus verstehen musste, geschehen sein. In demselben Verhältniss, in welchem diess von Seiten des Ebionitismus geschah, wurde er selbst ein Element der sich gestaltenden katholischen Kirche; je hartnäckiger er aber in sich beharrte, je schroffer er sich gegen alle Einwirkungen der ihm gegenüberstehenden Richtung in sich abschloss, desto mehr musste er durch die conciliatorische Tendenz, welche im Laufe des zweiten Jahrhunderts eine immer breitere Basis gewann, auf ein Extrem hinausgetrieben werden, das als solches von selbst zur Häresе wurde. Dass Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, wie Justin, Irenäus und andere, von den Ebioniten als Häretikern reden, bestätigt somit nur, dass der natürliche Gang der Sache wirklich so war, wie er hier entwickelt worden ist. In ihrer häretischen Gestalt lernen wir die Ebioniten auch schon aus den pseudoclementinischen Homilien, noch mehr aber aus der Beschreibung des Epiphanius, kennen, welche mit den Zügen, die sie in den Homilien haben, auf eine sehr merkwürdige Weise zusammenstimmt, sie aber in so vielem noch schoffer und eigenthümlicher erscheinen lässt, wie es auch ganz natürlich war, dass die Ebioniten, je länger sie als abgesonderte Secte fortdauerten, zu einer veralteten und singulären Erscheinung wurden. Ebioniten gab es wahrscheinlich zuletzt nur noch in Palästina; ausserhalb Palästinas verschmolzen sie überall mit der katholischen Kirche. Nachdem der Ebionitismus zu einem Ketzernamen geworden war, mag denjenigen der palästinensischen Ebioniten, welche die mildere Ansicht über das Gesetz hatten, auch der Name Ebioniten entleidet sein. Als Anhänger Jesu von Nazareth nannten sie sich Nazaräer, wie ja die Christen auch schon von Anfang an hiessen. Apg. 24, 5.

Worin die Concessionen bestanden, die gemacht werden mussten, und wie überhaupt die allmählige Zusammenschliessung der beiden Elemente zur Einheit erfolgte, darüber fehlt es nicht ganz an geschichtlichen Andeutungen. Die absolute Nothwendigkeit des Gesetzes hatte ihre härteste Forderung an die Heidenchristen in der Vorschrift der Beschneidung. Die Ebioniten des Epiphanius erscheinen ebendarin auf dem Extrem der Härese, dass sie auf keine Weise von der Beschneidung lassen wollten. Wofür anders kann es nun aber gehalten werden, als für eine von Seiten des Ebionitismus gemachte Concession, wenn dieselben Ebioniten, wie wir sie aus den Clementinen kennen, die Beschneidung schon fallen gelassen haben und sich statt der Beschneidung mit der Taufe begnügten? Die absolute Nothwendigkeit, welche sowohl in dem *Pastor Hermae* als in den Clementinen der Taufe beigelegt wird, ist wohl daraus zu erklären, dass sie zugleich die Stelle der den Heidenchristen erlassenen Beschneidung vertreten sollte. War so einmal die absolute Nothwendigkeit des Gesetzes gebrochen, so konnten weitere Concessionen nicht ausbleiben. Aus dem gleichen Gesichtspunkt sind die Bestimmungen zu betrachten, welche auf dem Apostelconvent zu Jerusalem Apg. 15 festgesetzt worden sein sollen, welche aber wegen des Widerspruchs mit Galat. 2 damals nicht in dieser Weise stattgefunden haben können. Sie enthalten das allmählig zur Praxis gewordene Minimum der Gesetzesforderungen des Ebionitismus. Eine andere Concession musste in Ansehung des Apostels Paulus gemacht werden. Es ist höchst merkwürdig, mit welcher Bitterkeit und Entschiedenheit selbst noch die Ebioniten der Clementinen auf seiner absoluten Verwerfung bestehen. Je schwieriger aber über diesen Punkt hinwegzukommen war, desto beachtenswerther ist dagegen auch, wie angelegentlich schon seit längerer Zeit so manche Schriften, deren Entstehung und Aufnahme in den

Kanon sich nur aus dieser conciliatorischen Tendenz begreifen lässt, darauf hinzuwirken suchten, dass zuletzt beide Apostel als Brüder und insbesondere auch als gleichberechtigte Stifter der römischen Kirche galten, wie ja auch schon Pseudopetrus 2 Petr. 3, 15 den Apostel Paulus als seinen lieben Bruder anerkennt, und alle Bedenken über ihn zu beschwichtigen sucht. Ein wichtiger Fortschritt zur völligen Überwindung des Ebionitismus, ohne welche es zu keiner Einheit und zu keiner wahrhaft christlichen Kirche kommen konnte, geschah endlich auch noch durch die Logosidee, wie sie im Laufe des zweiten Jahrhunderts sich mehr und mehr des christlichen Bewusstseins bemächtigte. Von diesem letztern Punkt wird an einem andern Orte noch weiter die Rede sein, hier ist nur noch darauf aufmerksam zu machen, welchen wichtigen Einfluss die Überwindung des Ebionitismus und die Ausgleichung dieser Gegensätze in der Idee und auf der Grundlage der katholischen Kirche auf das Dogma haben musste. Man denke in dieser Hinsicht nur an alle jene Elemente, welche schon die paulinische Theologie enthielt, als Anknüpfungspunkte zur Entwicklung eines über das jüdische Dogma weit hinausgehenden dogmatischen Bewusstseins. Nur auf diesem Wege konnte die religiöse Anthropologie und die Christologie ihre spätere Gestalt erhalten.

2. Die Gnosis [1].

Der Ebionitismus und Paulinismus sind der erste grosse Gegensatz, in welchem die Entwicklung des Christenthums

1) Man vgl. die Darstellung des Verfassers in dessen Kirchengeschichte I. S. 175 ff., wo auch S. 178 Anm. die früheren Arbeiten des Verfassers in diesem Gebiet zusammengestellt sind. Neuerdings ist erschienen: Lipsius, der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang. Separatabdruck aus Ersch und Gruber Sect. I. B. 71. Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Halle 1860. S. S. 189—473.

und des christlichen Dogma sich bewegte. Eine andere grossartige, in die ganze Richtung der Zeit tief eingreifende Erscheinung der ersten Entwicklungsgeschichte des Christenthums ist der Gnosticismus, in welchem sich gleichfalls das jüdische Element in seinem mächtigen Einfluss auf das Christenthum zeigt. Im Gnosticismus, wie im Ebionitismus hat sich der Charakter jener ältesten, noch von der Macht des Judenthums beherrschten Zeit auf eine gleich eigenthümliche Weise ausgeprägt. Es wäre eine unrichtige Ansicht, wenn man im Gnosticismus vorzugsweise eine Einwirkung des Heidenthums auf das Christenthum sehen wollte, und Ebionitismus und Gnosticismus in ihrer Beziehung zum Christenthum unter den allgemeinen Gegensatz des Judenthums und Heidenthums stellen würde. So viele heidnische Elemente auch der Gnosticismus in sich hatte, so kann doch die Grundform und das Princip desselben nur vom Standpunkt des Judenthums aus richtig begriffen werden. Auch weisen uns ja die bedeutendsten Stifter gnostischer Secten, und die Hauptbegriffe, die in allen gnostischen Systemen in verschiedenen Formen wiederkehren, deutlich genug auf jüdischen Ursprung hin. Unter den Gesichtspunkt des Judenthums müssen wir demnach auch den Gnosticismus stellen. Galt es im Ebionitismus, das christliche Bewusstsein in den religiösen Traditionen und Institutionen des Judenthums festzuhalten, kam es also darauf an, dem Christenthum im Gegensatz zum Judenthum sein eigenthümliches Princip erst festzustellen, so war dagegen im Gnosticismus das Judenthum nicht als positive Religion, sondern als Religionsphilosophie, nicht als Tradition, sondern als Speculation, das Gegebene, mit welchem das christliche Bewusstsein sich erst auseinandersetzen musste.

Schon hiemit ist gesagt, worauf es hier hauptsächlich ankommt, dass die Gnosis ihrem Wesen nach Religionsphilosophie ist. Eine genauere Bestimmung des Begriffs, des

Wesens und Ursprungs der Gnosis hat man immer sehr schwierig gefunden, und auch jetzt ist man darüber noch nicht so einig geworden, dass nicht immer wieder eine neue Erörterung nöthig wäre. Man ist zwar jetzt längst darüber hinweg, in den Gnostikern, wie ehmals, nur Schwärmer und Verrückte zu sehen, man hat im Gegentheil eine sehr hohe Vorstellung vom Wesen der Gnosis, was sie aber eigentlich ist, darüber vermisst man selbst bei Neander einen klaren befriedigenden Begriff. Da die Gnosis ein sehr umfassender Begriff ist, so hält man sich bald an diess, bald an jenes, aber man redet mehr um die Sache herum, als dass man in sie selbst eindringt. Sagt man, wie gewöhnlich, die Gnosis sei orientalische Philosophie oder Theosophie, Synkretismus, ein ungezügeltes Streben des Geistes, so ist mit diesen und andern ähnlichen vagen Ausdrücken nichts zur nähern Bestimmung der Sache selbst gesagt. Was die Gnosis ist, kann man nur aus ihr selbst, durch genauere Betrachtung des Allgemeinen, das ihr in allen ihren verschiedenen Formen als gemeinsamer Charakter zu Grunde liegt, erkennen. Die Gnosis ist, wie auch schon ihr Name sagt, Speculation, sie hat es mit denselben speculativen Fragen und Problemen zu thun, mit welchen sich auch die Philosophie beschäftigt, wie auch schon die alten Kirchenlehrer richtig bemerkt haben. *Eaedem materiae,* sagt Tertullian De praescr. haeret. c. 7, *apud haereticos et philosophos volutantur, iidem retractatus implicantur: unde malum et quare? unde homo, et quomodo? unde Deus?* Ganz besonders sah man die Frage nach dem Ursprung des Bösen als die eigentliche Aufgabe an, an deren Lösung sich die Gnosis versuchte. Es war, wie Eusebius H. E. 5, 27 sagt, πολυθρύλλητον παρὰ τοῖς αἱρεσιώταις ζήτημα τὸ πόθεν ἡ κακία. So leitet auch Epiphanius Haer. 24, 6 die Secte des Basilides von der Frage ab, πόθεν τὸ κακόν; und Tertullian sagt von Marcion (Adv. Marc. 1, 2), er habe sich *quod et nunc multi et*

maxime haeretici circa quaestionem mali, unde malum? abgemüht. Da die Gnostiker das Böse nicht blos im moralischen, sondern im höhern metaphysischen Sinn nahmen, so dass das Böse das Endliche in seinem Unterschied vom Unendlichen ist, so schliesst jene Frage nichts anderes in sich, als das grosse Problem, wie das Endliche aus dem Absoluten, die Welt aus Gott hervorgeht, und da der Abfall vom Absoluten nicht ohne eine einstige Rückkehr und Wiederaufnahme in das ursprüngliche Princip des Seins gedacht werden kann, so umfasst die Eine Frage die beiden Seiten der Sphäre, innerhalb welcher sich alle gnostischen Systeme in einem grössern oder kleinern Kreise bewegen. Wäre es aber vorzugsweise nur diese Frage, deren versuchte Lösung die gnostischen Systeme hervorgerufen hätte, so würde sich der Charakter, welchen sie an sich tragen, nicht befriedigend erklären lassen. Sie müssten, wie ja die Frage selbst eine speculative, rein philosophische ist, weit mehr in der Gestalt philosophischer Systeme erscheinen. Als solche stellen sie sich wenigstens ihrer Form nach nicht dar, dagegen haben sie, was die Form betrifft, so philosophisch sie ihrem Inhalt nach sein mögen, ihre grösste Eigenthümlichkeit in der in ihnen durchaus vorherrschenden Beziehung auf Religion.

Die Religion ist das eigentliche Object, womit sie es zu thun haben, aber nicht die Religion ihrer abstracten Idee nach, sondern in den concreten Gestalten und den positiven Formen, in welchen sie sich zur Zeit der Erscheinung des Christenthums historisch objectivirt hatte. Heidenthum, Judenthum und Christenthum sind die integrirenden Elemente, die den materiellen Inhalt der Gnosis in allen ihren Hauptformen ausmachen, und man darf nur die Hauptbegriffe, um welche es sich in allen gnostischen Systemen handelt, näher betrachten, so lässt sich eine solche Beziehung nicht verkennen. Die drei Principien, welche neben dem höchsten absoluten

Princip, der Gottheit, allen gnostischen Systemen gemein sind, sind die Materie, der Demiurg und Christus, wobei sogleich in die Augen fällt, in welchem Verhältniss diese drei Principien zu den genannten drei Religionen stehen. Dass das christliche Element der Gnosis durch Christus repräsentirt ist, sagt unmittelbar der Name. In allen gnostischen Systemen ist Christus der höchste Vermittler des Endlichen mit dem Absoluten, das Princip, durch welches alles Geistige seiner Endlichkeit enthoben, und mit dem Absoluten vereinigt wird. Das Christenthum ist nach der allgemeinen Ansicht der Gnostiker die Religion der absoluten Wahrheit und Erkenntniss, der Rückkehr aus der Welt des Gegensatzes und der Entzweiung in die Einheit mit Gott. Alles, was die gnostischen Systeme über die Idee der Erlösung enthalten, alle Lehren, die sich darauf beziehen, alle Gebräuche, durch die sie realisirt werden soll, alles diess ist entweder geradezu aus dem Christenthum entlehnt, oder dem Christenthum nachgebildet, und dient in jedem Fall zum Beweis davon, welchen Einfluss das Christenthum auf die Gnosis gehabt, und welchen wesentlichen Beitrag es zu dem materiellen Inhalt derselben in ihren verschiedensten Formen gegeben hat. Ebenso deutlich ist das aus der jüdischen Religion genommene Element der Gnosis durch den gnostischen Demiurg bezeichnet, welchen die Gnostiker allgemein für den Judengott erklären. Die verschiedenen Prädicate, welche die Gnostiker dem Demiurg beilegen, wenn sie ihn, wie es seine vermittelnde Stellung zwischen der Materie und Christus und seine dadurch bedingte Doppelnatur mit sich bringt, bald mit helleren, bald mit dunkleren Farben malen, sind ebensoviele Urtheile über den innern Werth des Judenthums und seiner religiösen Gesetze und Institutionen. Die Hauptidee aber, welche sie, bei allen so nachtheiligen Schilderungen, die sie von dem Wesen des Demiurg geben, und bei allen so geringfügigen Vorstellungen, die sie ebendesswegen vom Juden-

thum selbst haben, als die erst durch das Judenthum zum Bewusstsein gekommene anerkennen müssen, bleibt immer die Idee des Einen Weltschöpfers und Weltregenten. Dass der dritte der genannten Begriffe, der der Materie, auf das Heidenthum zurückweist, lässt sich gleichfalls nicht verkennen. Die Materie ist ein ganz der heidnischen Religion und Philosophie angehörender Begriff. Wie der heidnischen Religion die Idee eines durch das Machtwort seines Willens schaffenden Gottes völlig fremd blieb, da sie alle Dinge entweder aus einem uranfänglichen Chaos oder aus dem Gegensatz zweier einander entgegengesetzter Principien, sei es durch Evolution oder Emanation, entstehen liess, so konnte die heidnische Philosophie nur von dem auch von den Gnostikern anerkannten Grundsatz ausgehen, dass aus nichts nichts werde. Man konnte sich in jedem Falle die Entstehung der Welt nicht ohne die Voraussetzung einer ursprünglich vorhandenen Materie denken, in welches Verhältniss man sie auch zu Gott als dem absoluten Princip alles Seins setzen mochte. Gieng man aber einmal von der Voraussetzung einer Materie aus, so war ebendamit in Ansehung des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt die ganze heidnische Anschauungsweise gegeben. An die Stelle einer Weltschöpfung konnte nur eine durch Gegensätze bedingte Weltentwicklung treten. Der grosse Gegensatz zwischen Geist und Materie, über welchen die heidnische Religion und Philosophie nie hinwegkommen konnte, zieht sich durch alle gnostischen Systeme hindurch, sie erhalten dadurch den dualistischen Charakter, welcher ihnen ein so eigenthümliches Gepräge gibt. Heidnische, jüdische, christliche Elemente machen demnach den wesentlichen Inhalt der Gnosis aus, oder vielmehr, da die drei Begriffe, von welchen hier die Rede ist, die Grundbegriffe der Religionen sind, welchen sie angehören, deren ganzer Inhalt an ihnen hängt, diese Religionen selbst, in ihrem Grundbegriff aufgefasst, geben der Gnosis ihren sub-

stanziellen Inhalt, sie construirt daher ihre Systeme aus einem Material, dessen integrirende Elemente Heidenthum, Judenthum und Christenthum sind. Diess ist die erste charakteristische Eigenthümlichkeit der Gnosis, die sich aus der Betrachtung ihres Wesens ergibt: ihr Inhalt ist wesentlich aus den geschichtlich gegebenen Religionen genommen.

Die zweite, nicht minder wichtige Eigenthümlichkeit ist das Verhältniss, in welches diese geschichtlichen, den genannten Religionen angehörenden Elemente und in ihnen diese Religionen selbst zu einander gesetzt werden. Sie erscheinen hier in einem bestimmten Verhältniss zu einander, demselben, in welchem sie der Religionsgeschichte zufolge zu einander stehen, nur ist dieses Verhältniss nicht das äussere der blossen Zeitfolge, sondern das einer innern, von Stufe zu Stufe fortgehenden, zum Höchsten aufsteigenden Entwicklung. In dem Verhältniss, in welchem diese Religionen hier zu einander betrachtet werden, kann das Heidenthum seinem Begriffe nach nur die unterste, das Judenthum ebenso nur die mittlere, und das Christenthum nur die höchste Stelle einnehmen: durch die Stellung, welche jeder Religion im Zusammenhang des Ganzen gegeben ist, ist auch der Charakter, welcher ihr zukommt, bestimmt. Betrachtet man aber diese drei Religionen aus dem Gesichtspunkt eines solchen Verhältnisses, in welchem sie als Glieder eines organischen Ganzen sich zu einander verhalten, so muss es auch ein Princip dieses Zusammenhangs, dieser innern, sich aus sich selbst heraus bestimmenden Entwicklung geben. Dieses Princip kann nur die Idee der Religion selbst sein, und es stellt sich demnach über die blos historische Betrachtung der gegebenen Religionen die philosophische, oder speculative, welcher es um den Begriff der Religion, oder um das Bewusstsein des Absoluten der Religion zu thun ist. Alle Religionen sind in der Idee der Religion eins, sie verhalten sich zu ihr, wie sich die Erscheinung und

Form zum Wesen, das Concrete zum Abstracten, das Vermittelnde zum Unmittelbaren verhält; die ganze Religionsgeschichte ist nichts anderes, als der lebendige, sich selbst entfaltende und fortbewegende, und ebendadurch sich selbst realisirende Begriff der Religion, oder das religiöse Wissen wird erst dadurch ein absolutes, ein Wissen um die absolute Religion, dass es sich auch seiner Vermittlung bewusst ist. Die Gnosis lässt die Idee der Religion durch die verschiedenen einzelnen und bestimmten Religionen, die sie von einander unterscheidet und in dieses bestimmte Verhältniss zu einander setzt, sich hindurchbewegen, sie dadurch mit sich selbst vermittelt werden, um durch diese vermittelnden Momente, durch welche als seine Momente der Begriff der Religion sich erst realisirt, den absoluten Begriff der Religion zu gewinnen. Diess ist der gemeinsame Charakter der gnostischen Systeme, die eigentlichste Tendenz der Gnosis geht auf das Absolute der Religion, oder den Begriff der Religion, wie er die verschiedenen einzelnen Religionen als seine Momente zu seiner Voraussetzung hat. In diesem Sinne kann man mit Recht sagen, die Gnosis sei wesentlich Religionsphilosophie; sie hält sich an die geschichtlich gegebenen Religionen, um sie unter den absoluten Gesichtspunkt der Idee der Religion zu stellen, sie in ihrem Verhältniss zum Absoluten der Religion zu betrachten, oder sie speculativ zu betrachten.

Um aber die Gnosis ihrem Wesen nach richtig zu begreifen, kommt es nun weiter darauf an, wie sie den Begriff der Religion selbst auffasst. Die Idee der Religion ist das Absolute, aber das Absolute, sofern es in dem durch seine Momente vermittelten Begriff der Religion ein subjectiv Gewusstes ist, das Bewusstsein des Absoluten oder der religiöse Geist, der in dem Bewusstsein seiner selbst auch das Bewusstsein der Religion hat. Das Eigenthümliche der Gnosis ist, dass ihr die Idee der Religion in diesem subjectiven Sinne ob-

jectiv das Wesen Gottes selbst ist. Die subjective Seite im Begriff der Religion fällt ihr unmittelbar zusammen mit der objectiven, mit Gott, der als Object der Religion das absolute Subject ist. Der Process, welchen die Idee zu durchlaufen hat, um sich in der Absolutheit ihres Wesens darzustellen, oder was sie an sich ist, als die absolute Idee, auch für das subjective Bewusstsein zu sein, ist in den gnostischen Systemen der Process Gottes selbst. Daher ist die Religionsgeschichte, als das Object der speculativen Betrachtung der Gnosis, nicht blos die Geschichte der göttlichen Offenbarungen, sondern diese Offenbarungen sind zugleich der Entwicklungsprocess, in welchem das ewige Wesen der Gottheit selbst aus sich herausgeht, sich in einer endlichen Welt manifestirt und in ihr sich mit sich selbst entzweit, um durch diese Manifestation und Selbstentzweiung zur ewigen Einheit mit sich selbst zurückzukehren, und im Bewusstsein dieser Einheit, als dem absoluten Selbstbewusstsein, sich mit sich selbst zusammenzuschliessen. Hieraus ist der strenge Gegensatz zu erklären, welcher in allen gnostischen Systemen zwischen dem absoluten und dem sich selbst offenbarenden Gott gemacht wird. Das sollicitirende Princip aber dieses Selbstoffenbarungs- und Entwicklungsprocesses ist die Materie, der Gegensatz zwischen Geist und Materie, dass Gott nicht Geist sein kann, ohne die Materie an sich und sich gegenüber zu haben. Die Materie kann zwar in einem verschiedenen Verhältniss zu Gott stehen, sie wird entweder ausser Gott als ein ihm gleich ewiges Princip gedacht, oder in das göttliche Wesen selbst gesetzt, oder sie ist nichts wirklich Substanzielles, sondern nur das Princip des Negativen, das, sobald die Gottheit sich offenbart, und der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen entsteht, von der endlichen Welt, in welcher die Gottheit sich offenbart, als das die Vollkommenheit des göttlichen Wesens Beschränkende und Begrenzende nicht getrennt werden kann. Aber auch

selbst in diesem Fall, wenn der Begriff der Materie nur auf dieses Minimum reducirt ist, bleibt der Gegensatz zwischen Geist und Materie an sich völlig derselbe. Dieselbe höhere Nothwendigkeit, welche die Materie Gott gegenüberstellt, waltet auch darin, dass Gott dem innern, nicht weiter erklärbaren Drange seines Wesens nicht widerstehen kann, aus sich herauszugehen und sich in einer Welt zu offenbaren, in welcher er sich seiner selbst entäussert und in die Endlichkeit des materiellen Daseins dahingibt. Es ist diess der Übergang vom Geist zur Materie, durch welchen der Geist sich selbst zu einem Andern wird, derjenige Punkt dieses Entwicklungsprocesses, auf welchem die gnostischen Systeme auf die verschiedenste Weise organisirt sind, und den grössten Reichthum ihrer productiven Kraft entfalten, indem sie zur Lösung der Aufgabe, einen Gegensatz zu vermitteln, welcher an sich nie vermittelt werden kann, mit der grössten Anstrengung ringen.

Es gehört hieher in den Systemen, welche in diesen Vermittlungsprocess eingehen, und die grosse Kluft zwischen dem Geist und der Materie nicht mit Einem Male überspringen, die Lehre von den Aeonen, in welchen die göttliche Substanz zum Subject wird, der Geist sich individualisirt, aber auch in der Umgrenzung seines subjectiven Bewusstseins seiner Endlichkeit und Negativität sich mehr und mehr bewusst wird. Je tiefer es herabgeht, desto mehr gewinnt das dunkle Princip Macht über das lichte, der Geist ist in die Gewalt der Materie dahingegeben, und in dem letzten Gliede der langen Reihe der Aeonen kommt das ganze Leiden des in die Materie versunkenen und von ihr gequälten Geistes zum Vorschein. Noch tiefer steht der Demiurg, in welchem das geistige Bewusstsein ein völlig gebundenes und erloschenes ist. Doch ist in ihm, und noch mehr in dem von ihm geschaffenen Menschen, schon der Wendepunkt der Umkehr von unten nach oben, welche sodann durch Christus zu ihrer vollen Realität kommt. Wie

durch die Schöpfung, oder das Hervorgehen der Welt aus Gott, die Materie gleichsam Gewalt über Gott erhält, als ein die Absolutheit des göttlichen Wesens negirendes Princip, so muss diese Negation selbst wieder negirt und aufgehoben werden, und dem Moment der Weltschöpfung, durch welche Gott selbst endlich wird, steht gegenüber das Moment der Erlösung und der Rückkehr des Endlichen zu Gott. Der in die Materie dahingegebene und von ihr gefangen genommene Geist muss aus ihrer Gewalt wieder befreit und erlöst werden, die göttliche Selbstoffenbarung kehrt dahin wieder zurück, wovon sie ausgegangen ist; darum ist aber doch das Ende dem Anfang nicht schlechthin gleich, sondern indem der Geist sich der ihn bewältigenden Macht der Materie wieder erwehrt, sich aus ihr in sich selbst gesammelt und zurückgezogen hat, ist er nun erst seiner wenigstens relativen Freiheit von der Materie und seiner Macht über sie sich bewusst.

Es geht aus dieser Entwicklung des Begriffs der Gnosis und der Darlegung desselben nach seinen verschiedenen Momenten klar hervor, wie wesentlich der Begriff der Gnosis an dem Process hängt, aus dessen Gesichtspunkt das ganze Verhältniss zwischen Gott und Welt, Geist und Materie aufgefasst wird. Seiner realen Seite nach ist dieser Process, dessen Begriff der Begriff der Gnosis selbst ist, der Process Gottes selbst. Die Welt und die Weltgeschichte ist die Explication des durch die innere Nothwendigkeit seines Wesens sich explicirenden Gottes. Da aber diese Explication Gottes ihre Hauptmomente in den drei geschichtlich gegebenen in ihrem innern Zusammenhang von Stufe zu Stufe fortschreitenden Religionen hat, die Weltgeschichte somit wesentlich Religionsgeschichte ist, so ist die ideale Seite dieses Processes die Idee der Religion in ihrer immanenten, durch die Idee bedingten geschichtlichen Bewegung. Die Gnosis ist demnach, wie sich aus der Betrachtung ihres Wesens selbst ergibt, theils Reli-

gionsgeschichte, theils Religionsphilosophie, oder sie ist beides zugleich, weil der Begriff der Religion nur in den Momenten, in welchen er sich geschichtlich explicirt, erkannt werden kann, die speculative Betrachtung nur dadurch die Betrachtung der Sache selbst ist, dass sie der eigenen Bewegung der Sache, der Selbstbewegung des Begriffs folgt.

Wenn man die Gnosis nicht aus diesem Gesichtspunkt auffasst und unter den Begriff der Religionsphilosophie stellt, ist es durchaus unmöglich, sich eine klare und bestimmte Vorstellung von ihrem Wesen zu machen. Man lese nur, wie vag und unklar alles ist, was Neander mit so grosser Weitschweifigkeit über sie sagt [1]. Das Speculative sei nicht das Erzeugniss einer von der Geschichte sich losreissenden und alles aus ihren eigenen Tiefen schöpfen wollenden Vernunft. Die Leere, in welche eine blos negative Philosophie versenke, habe den nach dem Realen verlangenden Geist eine positivere wieder suchen lassen. Wir können in den gnostischen Systemen mit einander verschmolzene Elemente platonischer Philosophie, jüdischer Theologie und altorientalischer Theosophie auffinden, doch lasse sich nicht alles aus einer Vermischung und Zusammensetzung erklären, es sei ein eigenthümlich beseelendes Princip, welches die meisten dieser Zusammensetzungen belebe. Die Zeit habe ihnen ein ganz eigenthümliches Gepräge aufgedrückt, wie es Zeiten gebe, in welchen gewisse Richtungen und Ideen eine wunderbare Macht ausüben. Diess sei damals die Macht des dualistischen Princips gewesen, der Grundton sei das Bewusstsein von der Macht des Bösen gewesen, auf welchen dann auch das Christenthum auf besondere Weise eingewirkt habe.

Was ist denn mit allem diesem und Anderem in gleicher Weise gesagt? was die Gnosis ist, warum sie sich gerade so

---

1) K.G. I, 1. S. 632 f. 2. A.

gestaltete, diese Elemente in sich aufnahm, in diesem Zusammenhang zu einer systematischen Einheit verband, weiss man hiemit noch nicht, und erfährt man überhaupt von Neander nicht. Zu dem Oberflächlichsten, was über die Gnosis gesagt werden kann, was aber gleichwohl eine sehr gewöhnliche Vorstellung von ihr ist, gehört es, wenn man nur die Annahme, dass die Weltschöpfung oder Weltbildung nicht vom höchsten Gott, sondern von einem tief unter ihm stehenden Wesen geschehen sei, für die allen Gnostikern gemeinsame, ihnen allein eigenthümliche, somit für das Charakteristische der Gnosis halten will. Gnostisch soll also ein System nur soweit sein, als es durch die Idee des Demiurg bedingt ist. Dadurch wird das Wesen der Gnosis so beschränkt und äusserlich aufgefasst, dass damit so gut als nichts gesagt ist. Ist der Demiurg sosehr das Charakteristische der gnostischen Systeme, so muss man doch auch fragen, warum ihnen so viel daran gelegen ist, den Weltschöpfer von dem höchsten Gott zu trennen, wobei sich sogleich zeigt, dass der Demiurg nur um der Welt willen da ist, in ihm also nur sich darstellt, was von der Welt ausgesagt werden soll. Die Trennung des Weltschöpfers vom höchsten Gott soll also nur sagen, dass die Welt, wie sie ist, nur in ihrem Unterschied von Gott, oder in ihrem Gegensatz zu ihm aufgefasst werden kann, dass sie dem absoluten Gott gegenüber nur das so oder anders bestimmte Endliche ist, das seiner Endlichkeit erst enthoben werden muss, wenn es mit dem Absoluten eins werden soll, und nur sofern die Welt in ihrer Endlichkeit ein Moment des Processes ist, dessen beide Seiten durch den Unterschied des Endlichen vom Unendlichen und durch seine Einheit mit dem Unendlichen bestimmt sind, hat der Demiurg eine eigenthümliche Bedeutung in den gnostischen Systemen.

Sobald die Sache richtig bestimmt ist, kann man auch bestimmter nach ihrem Ursprung fragen. Die Gnosis nimmt,

wie gezeigt worden ist, ihren materiellen Inhalt aus den historisch gegebenen Religionen, und hat es ihrem eigentlichen Begriff nach mit der Untersuchung und Bestimmung des Verhältnisses zu thun, in welchem jene historischen Elemente theils zu einander, theils zu der Idee der Religion stehen. Daraus folgt von selbst, dass die christliche Gnosis, in welcher ja das Christliche nur ein besonderes Element ist, nur auf einem Boden entstehen konnte, auf welchem nicht nur Elemente aus verschiedenen Religionen schon in gegenseitige Berührung gekommen, sondern auch Philosophie und Religion schon in ein bestimmtes Verhältniss zu einander getreten waren, das speculative Denken über das Positive der Religion schon erwacht war. Diess geschah, wie wir schon an einem andern Orte gesehen haben, in der alexandrinischen oder jüdischen Religionsphilosophie, und man hat daher mit Recht, um die Erscheinung der christlichen Gnosis genetisch zu erklären, auf Philo, als den treuesten Repräsentanten dieser Religionsphilosophie, besonderes Gewicht gelegt. Indem man das Absolute der Idee Gottes, deren Bewusstsein durch die Bekanntschaft mit der griechischen, namentlich platonischen Philosophie geweckt worden war, nur vermittelst der Allegorie mit dem Buchstaben des alten Testaments vereinigen konnte, und über die buchstäbliche Erklärung die allegorische Auffassung stellte, durch welche man die neugewonnenen speculativen Ideen in das alte Testament selbst hineinlegte, war es schon zu einer Unterscheidung des Geistes und des Buchstabens und ebendamit zu einer Degradirung des Judenthums in seinem gewöhnlichen vulgären Sinne gekommen, welche ganz auf dem Wege zur christlichen Gnosis lag. Es gab jetzt ein doppeltes Judenthum, ein höheres und niederes, ein geistiges und sinnliches, ein esoterisches und exoterisches. Die Einheit sollte zwar durch die Allegorie erhalten werden, aber der auch so schon gesetzte Unterschied musste bald weiter führen. Sobald die

Allegorie ihr Ansehen verlor, was nothwendig geschehen musste, wenn man nicht mehr dasselbe Interesse haben konnte, die jüdische Religion als die absolut wahre geltend zu machen, während dagegen die Ideen selbst, die die Allegorie als künstliche Vermittlerin des Speculativen und Positiven hervorgerufen hatten, dieselbe Macht behielten, war eben dadurch das Judenthum auf eine Stufe herabgesunken, auf welcher es als eine untergeordnete, unvollkommene Form der Religion nur die relative Bedeutung eines vermittelnden Moments haben konnte. Die Idee hatte sich schon über den positiven Inhalt der Religion gestellt, die speculative Betrachtung über die blos historische. Die Grundform der Gnosis war schon dadurch gegeben; bestimmte sie sich nun auch zur christlichen, so war diess nur die Aufnahme eines neuen Elements in dieselbe Form des Bewusstseins, nur eine Erweiterung ihres Inhalts und Umfangs [1]).

Sowohl die Allegorie, welche bei Philo die Seele dieser Religionsphilosophie war, als auch andere Erscheinungen weisen uns auf noch ältere Anfänge der Gnosis zurück. Schon bei den LXX lässt sich da und dort wahrnehmen, wie bei den alexandrinischen Juden durch den Einfluss fremder Ideen das Streben erwacht war, den alttestamentlichen Begriff von dem Wesen Gottes zu idealisiren. Diess hatte die natürliche Folge, dass man, um die Wirksamkeit Gottes zu vermitteln, zwischen Gott und die Welt verschiedene göttliche Kräfte einschob. So entstand die Sophia der Apokryphen des alten Testaments, welche im Buche der Weisheit schon eine ganz ähnliche Rolle spielt, wie die Sophia der Gnostiker. Einen deutlichen Beweis der Umgestaltung, welche das Judenthum schon in der vorchristlichen Zeit erfahren hatte, haben wir auch an den beiden

1) Weiteres über die Allegorie in der griechischen und alexandrinischen Philosophie und die Anwendung der allegorischen Schrifterklärung in den Philosophumena des Pseudo-Origenes, s. des Verf. K.G. I. S. 179 ff.

Secten der Essener und Therapeuten, die sich zwar zur jüdischen Religion bekannten, aber zugleich einen auffallenden Gegensatz zum gewöhnlichen Judenthum bildeten, indem sie es ihrer speculativen Ansicht unterordneten. Je geneigter man so an sich schon war, über die beschränkte Sphäre des gewöhnlichen Judenthums hinauszugehen, mit desto grösserem Interesse musste man eine Religion aufnehmen, die sich selbst als die Vollendung des Judenthums ankündigte. Die mit dem Judenthum schon verbundene speculative Religionsphilosophie enthielt so Manches, woran sich das Eigenthümliche des Christenthums von selbst anschliessen konnte. Das Christenthum stellte sich als höhere Stufe der Religion über das Judenthum, und man konnte nun erst an dem äussern und innern Verhältniss, in welchem diese beiden Formen der Religion zu einander standen, den absoluten Inhalt der Idee der Religion und die wesentlichen Momente ihrer geschichtlichen Bewegung sich zum klaren Bewusstsein bringen. Dabei kommt noch besonders in Betracht, dass überhaupt in jener Zeit zwischen Philo und dem Hervortreten der ersten christlichen Gnostiker, hauptsächlich auch durch den Einfluss des Christenthums, eine weitverbreitete religiöse Bewegung und die vielfachste Mischung der vorhandenen religiösen Elemente stattfand. Die Gnostiker geben selbst den Beweis, dass dieselbe Verbindung speculativer Ideen mit dem Judenthum, die das Wesen der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie ausmacht, nicht blos auf Alexandrien und Ägypten beschränkt war, sondern auch in den benachbarten Ländern, besonders in Syrien, Eingang gefunden hatte. Dass sie in den Persien näher gelegenen Ländern statt der platonisirenden Form, die ihr in Alexandrien eigen war, mehr den Charakter des zoroastrischen Dualismus annahm, liegt ganz in der Natur der Sache; indem aber das Christenthum dieser speculativen Richtung einen neuen Schwung und neue Anknüpfungspunkte gab, trug es

selbst dazu bei, auch den zoroastrischen Dualismus mit den übrigen Elementen der Gnosis in eine um so engere Verbindung zu bringen. Dass auch indische Religions-Ideen einwirkten, kann in einer so bewegten, für den geistigen Verkehr so empfänglichen Zeit gleichfalls nicht unwahrscheinlich sein. So wurde der Kreis, in welchem sich die allgemeine religiöse Grundanschauung bewegte, immer weiter gezogen. Der Gegensatz von Geist und Materie, einem lichten und dunkeln Princip, einer idealen und realen Welt, welcher bei Philo noch ziemlich beschränkt ist, wurde zum grossen, Gott und Welt, Abfall und Rückkehr, Sünde und Erlösung umfassenden Gegensatz, und in dem Entwicklungsprocess, in welchem der ewige Geist sich objectivirt und der Weltlauf sich vollendet, bildeten nun die Grundbegriffe, um welche die gnostischen Systeme sich bewegen, die Materie, der Demiurg und Christus, und die Grundformen, in welchen die Idee der Religion sich realisirt, Heidenthum, Judenthum und Christenthum, in ihrem Verhältniss zu einander, die integrirenden Momente.

Man hat die Gnosis öfters auf eine sehr einseitige Weise aus dem Platonismus, Zoroastrismus, der jüdischen Kabbala und andern ähnlichen Quellen abzuleiten versucht. Alle Ableitungen dieser Art sind desswegen höchst unbefriedigend, weil sie sich nur an Einzelnheiten und Analogieen halten, nicht aber das eigentliche Princip, das der Gnosis zu Grunde lag, und die Ursache war, dass sie gerade zu dieser bestimmten Form sich gestaltete, in das Auge fassen. Sieht man auf das allgemeine, innerlich bewegende Princip, so kann kein Zweifel darüber sein, dass der Gnosticismus mit der alexandrinischen Religionsphilosophie und dem Neuplatonismus unter einen und denselben Gesichtspunkt gehört. Alle diese Erscheinungen haben etwas Gemeinsames und Verwandtes, sie sind ebenso religiöser als speculativer Natur, verschiedene Formen jener Religionsphilosophie, die überhaupt zum Charakter einer Zeit

gehörte, die an dem Gegebenen der Religion sich der Subjectivität des abstracten Denkens entschlagen wollte. Dasselbe speculative Interesse, das sich in der alexandrinischen Religionsphilosophie am Judenthum, im Neuplatonismus an den Symbolen und Mythen der alten heidnischen Religion versuchte, hat in der christlichen Gnosis das Christenthum in denselben Kreis gezogen. Man kann daher die Gnosis nach Ursprung und Wesen nur aus dem Geist und Charakter der Zeit überhaupt, aus der Stellung, welche Philosophie und Religion im Bewusstsein der Zeit sich zu einander gegeben hatten, erklären, und sie ist somit nichts specifisch Christliches, sondern es hat sich in ihr vielmehr eine zuvor schon vorhandene allgemeine Richtung der Zeit christlich modificirt.

Im Gegensatz gegen diese Ansicht, welche die gewöhnliche ist, nur mit dem Unterschied, dass man sich so oft nur an etwas Einseitiges und Unwesentliches hält, hat Möhler [1]) die eigene, aber ebendesswegen hier noch bemerkenswerthe Behauptung aufgestellt, die Gnosis sei nicht aus einem theoretischen oder speculativen, in den allgemeinen Verhältnissen der Zeit liegenden, somit über das Christenthum hinausgehenden Interesse hervorgegangen, sondern unmittelbar und direct aus dem Christenthum selbst, und zwar aus einem praktischen Drange, so dass sie erst im Verlauf ihrer Geschichte eine speculative Richtung angenommen habe. Durch den Umschwung der realen Weltanschauung in die ideale, welche das Christenthum bewirkt, sei ein sehr bedeutender Theil der christlichen Kirche in einen frommen Wahnsinn verfallen, der so lange veräusserte, in der Sinnenwelt verlorene Geist sei bei der plötzlichen mächtigen Zurückrufung so gewaltsam und schnell in sich zurückgefahren, dass das Band zwischen ihm und dem leiblichen Dasein zerrissen ward, und alles Körper-

1) Über den Ursprung des Gnosticismus. Tüb. 1831.

liche nicht als das vom Geist zu Beherrschende und Bildende betrachtet, sondern als das ihm schlechthin Feindselige, als das an sich Böse verabscheut wurde. Hieraus ergebe sich dann auch, dass die Gnosis zunächst keineswegs als Reaction gegen das Judenthum und die judaisirende Geistesrichtung unter den Christen aufgefasst werden könne. Sie sei, wenn ihr Charakter negativ aufgefasst werde, eine Verteufelung der Natur, und darum als Gegenbewegung einer Erscheinung zu nehmen, deren Eigenthümliches die Naturvergötterung war, und diese finden wir im Heidenthum, nicht im Judenthum. In jenem war der Geist in der Natur auf- und untergegangen und vergötterte sie, die Gnosis als christliches Extrem, als Hyperchristenthum trachtete nun ganz aus der Natur herauszugehen und verteufelte sie. War dort der Gegensatz zwischen Geist und Leib nicht einmal zum klaren Bewusstsein gekommen, und wurden beide Substanzen identificirt, so verwandelte sich hier der Gegensatz in einen absoluten Widerspruch beider. Eine speculative höhere Weisheit sei die Gnosis in ihrem zweiten Stadium geworden. Aber der praktische Grundbegriff der Gnosis habe sich selbst dann, als sie in vollem und eigentlichem Sinn des Worts Gnosis geworden war, nicht verloren, ihr Wesen sei sich stets gleich geblieben, darum habe sich auch diejenige Gestalt derselben, die als die ursprüngliche anzusehen sei, nur in formeller Hinsicht von der spätern unterschieden. Was unter allen Verhältnissen und Verwandlungen, die die Gnosis durchgieng, unveränderlich blieb, sei das Gefühl der Unheimlichkeit in dieser Welt mit dem aus demselben abgeleiteten Dualismus.

Das Wahre dieser Ansicht ist, dass sie in der Gnosis, wie im Christenthum ein tief religiöses Gefühl anerkennt. Analysiren wir aber dieses Gefühl, so zeigt sich ein wesentlicher Unterschied. Wenn das Christenthum den Geist des Menschen nach innen wandte, und ihn von der Aussenwelt abzog, so ge-

schah es dadurch, dass es ihm das Bewusstsein seiner Sündhaftigkeit und seiner sittlichen Bedürfnisse weckte. Diese Bestimmtheit des christlichen Bewusstseins ist aber etwas ganz anderes, als die dualistische Weltansicht der Gnostiker, die sie mit Eckel und Überdruss an der Welt erfüllte, sie in der äussern sichtbaren Welt das Böse selbst sehen liess. Diese Ansicht konnte sich allerdings sehr leicht mit dem Christenthum verbinden; wenn sie aber nicht unmittelbar aus ihm hervorgehen konnte, in keinem wesentlichen innern Zusammenhang mit dem Christenthum stand, wie sie ja auch keineswegs die allgemein christliche geworden ist, so kann die Erscheinung, dass sich das Christenthum in einem Theile der christlichen Kirche zur christlichen Gnosis gestaltete, nur aus besondern, ausserhalb des Christenthums liegenden Verhältnissen erklärt werden, denselben, in welchen ihre Entstehung schon nachgewiesen worden ist. Wie die Möhler'sche Erklärung des Ursprungs der Gnosis schon darin irrt, dass sie aus dem Christenthum erklären will, was sich aus dem Christenthum allein nicht erklären lässt, so verfehlt sie auch darin das Richtige, dass sie behauptet, die dualistische Weltansicht der Gnostiker habe ausserhalb des Christenthums gar keinen genügenden Erklärungsgrund. Es ist schon diess eine einseitige Auffassung der Gnosis, das Charakteristische derselben nur in den Dualismus zu setzen; sehen wir aber auch davon ab, so ist doch jene Behauptung eine offenbar unrichtige. Der Dualismus ist ja keineswegs nur eine der Gnosis eigenthümliche Erscheinung, er findet sich auch schon in dem Gebiet der alten Religionen, und man kann von der alten heidnischen Religion, wenn man sie eine Vergötterung der Natur nennt, mit Recht auch wieder sagen, sie sei eine Verteufelung der Natur. Gegen den persischen Dualismus als Grundlage des gnostischen wird zwar von Möhler eingewendet, es sei schwer zu begreifen, wie dieses verfallene System in der Zeit seiner äussersten Unmacht einen

so belebenden Einfluss auf die christliche Kirche soll geäussert haben, weit begreiflicher aber sei, dass es erst durch das Christenthum selbst in jenen Personen, in welchen es als eine todte historische Notiz vergraben lag, wieder belebt wurde, und zu einem neuen Verständnisse gelangte, dass es also von solchen Männern, die durch das Christenthum in eine wilde enthusiastische Bewegung versetzt waren, nur wieder als eine willkommene historische Stütze verwendet wurde. In jedem Falle zeugt aber doch das zoroastrische System davon, dass längst vor der Gnosis eine dualistische Weltansicht vorhanden war, und es kann der Möhler'schen Argumentation nur so viel zugegeben werden, dass die Gnosis, was ohnediess klar vor Augen liegt, ihren Ursprung nicht unmittelbar aus dem persischen Dualismus genommen hat. Auf den persischen Dualismus kann man den gnostischen auch schon desswegen nicht allein zurückführen, weil der letztere ein weit strengerer und durchgreifenderer Dualismus ist, als der erstere. In der zoroastrischen Religion ist Ahriman nur das die ursprünglich gute Schöpfung Ormuzd's trübende und zerstörende Princip, und es spricht sich in der zoroastrischen Weltansicht bei allem Abscheu vor dem Unreinen, das das Werk Ahrimans ist, auch wieder eine Liebe zur Natur aus, die der gnostischen völlig fremd ist. Der zoroastrische Dualismus hatte schon damals durch dieselbe Einwirkung der indischen Religionssysteme, welche wir im Manichäismus geschichtlich weiter verfolgen können, eine Steigerung und Modification erhalten, welche gleichfalls in Betracht zu ziehen ist, wenn die Gnosis aus den verschiedenen Elementen, die zu ihrer Entstehung zusammenwirkten, erklärt werden soll. Gehen wir aber diesen historischen Spuren nach, so werden wir nur um so mehr aus dem so engen Kreis des ursprünglichen christlichen Bewusstseins, aus welchem Möhler die Gnosis ableiten will, hinausgeführt.

So viele historische Elemente man auch in dem Wesen

der Gnosis unterscheiden mag, die Hauptsache ist doch immer das speculative Interesse, das der Gnosis zu Grunde liegt, und ihr bewegendes Princip blieb. Eben diess soll auch schon ihr Name ausdrücken. Was bei Augustin, De haer. c. 6 gesagt wird: *Gnostici propter excellentiam scientiae sic se appellatos esse, vel appellari debuisse gloriantur,* gibt die Bedeutung des Wortes Gnosis richtig an. Die Gnosis ist das Wissen, das schlechthin als Wissen gelten will, das speculative, absolute, das das Absolute selbst zu seinem Gegenstand hat. Auch ausserhalb des eigentlich gnostischen Sprachgebrauchs kommt das Wort Gnosis von einem tiefern, sowohl religiösen als speculativen Wissen vor. In dem Briefe des Barnabas bedeutet γνῶσις besonders den geheimen, mystisch allegorischen Sinn der Schrift. Wie die jüdisch-christliche Gnosis ihre älteste Wurzel in der Allegorie hat, die sich über den blossen Buchstaben erheben, in ihm einen durch den wörtlichen Sinn blos vermittelten geistigen Inhalt auffassen wollte, so hatte diese durch die Allegorie vermittelte geistige Erkenntniss selbst auch den Namen Gnosis, und man verband demnach mit diesem Wort von Anfang an den Begriff eines solchen Wissens, das zwar an etwas Gegebenes sich hält, aber auch über dasselbe sich stellt, um es von einem höhern Standpunkt aus zu begreifen. Gehen wir weiter zurück, so findet sich das Wort γνῶσις auch schon bei dem Apostel Paulus in einem der spätern Bedeutung verwandten Sinn, es ist ein Wissen, durch welches man erst den rechten Begriff einer Sache hat, über welche man gewöhnlich eine sehr mangelhafte und beschränkte Vorstellung hat, und zwar ein religiöses Wissen dieser Art. Daran schliesst sich sodann von selbst die Bedeutung an, welche γνῶσις bei den Kirchenvätern im Gegensatz zu der πίστις hat [1]).

---

1) Näheres hierüber in des Verf. Gnosis S. 85 ff.

Ist der Begriff der Gnosis festgestellt, und der Ursprung der Gnosis selbst in ihren geschichtlichen Elementen nachgewiesen, so ist noch ein weiterer wichtiger Punkt die Eintheilung und Klassificirung der gnostischen Systeme. An ihr muss sich die Richtigkeit der aufgestellten Definition bewähren. Richtig eintheilen kann nur, wer zuvor richtig definirt hat, da ja die Eintheilung nichts anderes ist als die Auseinanderlegung des Begriffs in seine Momente. Die Eintheilung und Klassificirung der gnostischen Systeme ist bei ihrer so grossen Zahl und den so vielfachen Modificationen des allgemeinen Typus keine leichte Sache, und es kann nur als ein Beweis der Schwierigkeit der ganzen, die Gnosis betreffenden Untersuchung angesehen werden, dass man sich auch darüber noch nicht mehr verständigt hat.

Zuerst hat Neander [1]) in dieses Chaos einen Schein von Licht durch die Unterscheidung judaisirender und antijüdischer Gnostiker gebracht, womit jedoch noch wenig geschehen war, da es noch ganz an einer weitern Motivirung und Durchführung des Princips dieser Eintheilung fehlte. Es wurde diess auch gleich anfangs von Matter [2]) und Gieseler [3]) bemerkt, und der Mangel eines sichern Eintheilungsgrundes namentlich darin nachgewiesen, dass die Valentinianer zu der judaisirenden, die Ophiten aber zu der antijüdischen Klasse gehören sollten, obgleich sich in den Lehrsätzen beider die grösste Verwandtschaft zeige. Gieseler machte drei Klassen nach den Ländern, in welchen die Gnostiker auftraten: 1. ägyptische, 2. syrische Gnostiker, und 3. die Schule Cerdo's und Marcion's, wobei aber als unterscheidender Grundcharak-

---

1) Genetische Entwicklung der gnostischen Systeme 1818.

2) Über die neueste Eintheilung des Gnosticismus u. s. w. Kirchenhistorisches Archiv von Stäudlin, Tzschirner 1823. 1. H. S. 97 f.

3) Hallische Litteraturzeitung 1823. N. 104 ff. S. 825. Kirchengeschichte I. S. 179 ff.

ter noch hervorgehoben wurde, dass bei den ägyptischen der Emanatismus, bei den syrischen der Dualismus vorherrsche, eine Bemerkung, welche bei aller Richtigkeit doch darum hier nicht an ihrem Orte ist, weil man nicht sieht, warum nach den Ländern drei Klassen gemacht werden, wenn es doch dem logischen Eintheilungsgrunde nach nur zwei sind. Zu den Dualisten gehören auch Cerdo und Marcion, warum sollen sie also ihrer Localität wegen noch eine eigene dritte Klasse bilden? Gleichwohl folgte dieser Eintheilung in drei Klassen auch Matter [1]), nur wollte er die dritte Klasse lieber die kleinasiatische oder die Schule von Kleinasien und Italien, oder auch die sporadische nennen, woraus nur das Unpassende dieser ganzen Eintheilung nach Ländern zu ersehen ist. Mit Rücksicht auf die Unterscheidung zwischen ägyptischem Emanatismus und syrischem Dualismus hat Neander seine frühere Eintheilung so näher motivirt [2]): Je nachdem die gnostischen Sekten einem schrofferen oder milderen Dualismus zugethan waren, je nachdem sie den Demiurg für ein dem höchsten Gott durchaus fremdartiges und entgegengesetztes oder ein demselben nur untergeordnetes, und ihm schon in der vorchristlichen Zeit bewusstlos zum Organ dienendes Wesen erklärten, je nachdem sie den Zusammenhang zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Weltordnung, zwischen der Offenbarung Gottes in der Natur, in der Geschichte im Christenthum, die Verbindung zwischen dem alten und neuen Testament als Einem Ganzen theokratischer Entwicklung anerkannten, oder diess verläugneten, könne man, kurz zusammengefasst, die gnostischen Sekten eintheilen in die dem Judenthum sich anschliessenden und die ihm sich feindselig entgegenstellenden.

Nachher sodann hat sich Neander veranlasst gesehen, neben

1) Histoire crit. du Gnosticisme. Paris 1828, übersetzt von Dörner. Heilb. 1833. S. I. 244 f.

2) Geschichte der christl. Religion und Kirche 1826. I. S. 642 f.

den beiden Hauptklassen noch eine zweifache Gestaltung der zweiten antijüdischen Richtung anzunehmen [1]). Entweder werde nämlich das Christenthum in schroffem Gegensatz mit dem Judenthum dargestellt, dafür aber in desto engere Verbindung mit dem Heidenthum gesetzt, oder es werde aus dem Zusammenhang mit allem Früheren herausgerissen, um es in seiner vollen Erhabenheit erscheinen zu lassen. Die zuerst bezeichnete Gestaltung des Gnosticismus werde den theistischen Standpunkt verkennen müssen, daher den Charakter des Christlichen am meisten beeinträchtigen, die zweite durch das rein christliche Interesse, das sie beseele, mit dem Geiste des Gnosticismus selbst in Kampf gerathen. Durch diese Modification gibt Neander zu, dass die Eintheilung in judaisirende und antijüdische Gnostiker zu eng ist, oder dass der Eintheilungsgrund nicht blos in das Verhältniss der Gnosis zum Judenthum gesetzt werden dürfe, dass auch auf das Verhältniss der Gnosis zum Heidenthum zu sehen sei. Gibt man aber einmal so viel zu, so ist mit Recht zu fragen, warum das Heidenthum als Moment der Klassificirung nur bei den antijüdischen Gnostikern und nicht auch bei den judaisirenden in Betracht kommen soll. Auch die Letztern müssen ja in einem bestimmten Verhältniss zum Heidenthum stehen, und es kann derselbe doppelte Fall stattfinden, dass sie sich zum Heidenthum entweder in ein schroffes, oder in ein mehr harmonisches Verhältniss setzen. Macht man das Heidenthum nur zu einem Eintheilungsgrund der antijüdischen Sekten, wie unpassend ist es, so wesentlich verschiedene Systeme, wie das des Marcion und das der Ophiten, unter einen und denselben Hauptgesichtspunkt zu stellen? Endlich, wenn nicht blos das Judenthum, sondern auch das Heidenthum als Moment der

1) Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 2. Auflage 1843. I. S. 764 f.

Eintheilung in Betracht gezogen wird, warum soll dasselbe nicht auch in Beziehung auf das Christenthum geschehen? Es ist nichts klarer und einfacher, als dass, wenn man einmal von einem Verhältniss der Gnosis zum Judenthum spricht, und sodann auch von einem Verhältniss derselben zum Heidenthum, es ebenso auch ein Verhältniss derselben zum Christenthum gibt, somit überhaupt dieses verschiedene Verhältniss, das, je nachdem das eine oder andere Hauptelement der gnostischen Systeme das überwiegende ist, sich so oder anders modificirt, zum Hauptgesichtspunkt und Princip der ganzen Eintheilung gemacht wird. Diess ist die von mir aufgestellte Eintheilung [1]), welche demnach auch Neander theilweise annimmt; dass er sie aber nur theilweise annimmt, und neben ihr noch seine frühere beibehalten will, ist die Ursache, dass die ganze Eintheilung princip- und haltungslos wird, und die einzelnen Systeme nicht die richtige, ihrem Charakter entsprechende Stellung zu einander erhalten.

Der Charakter der gnostischen Systeme wird durch nichts so sehr bestimmt, wie durch das verschiedene Verhältniss, in welches die historischen Elemente, mit welchen es die Gnosis in jeder ihrer Formen zu thun hat, zu einander treten können. In jedem gnostischen System handelt es sich um die drei historisch gegebenen Religionsformen, Heidenthum, Judenthum und Christenthum. Jedes dieser Systeme will erst durch diese Formen hindurch zum wahren Begriff der Religion gelangen; aber es geschieht diess nicht auf dieselbe Weise, und wenn auch die absolute Religion immer in das Christenthum gesetzt wird, so kann doch sowohl das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum, als auch das Verhältniss, in welchem diese beiden Religionsformen selbst zu einander stehen, bald so, bald anders bestimmt

1) Die christliche Gnosis. Tüb. 1835. S. 108 ff.

werden. Man muss daher nicht blos zwischen judaisirenden und antijüdischen Gnostikern, sondern auch zwischen solchen unterscheiden, die sich mehr oder minder an das Heidenthum anschlossen, und zwischen dem Heidenthum und Judenthum ein mehr annäherndes oder abstossendes Verhältniss annahmen. Schon das Verhältniss der Gnosis zur alexandrinischen Religionsphilosophie macht wahrscheinlich, dass es auch Systeme gebe, die das Heidenthum in ein näheres Verhältniss zum Judenthum und somit auch zum Christenthum setzten. Nur von diesem Gesichtspunkt aus kann die Klassification der gnostischen Systeme gemacht werden. Das Christenthum musste als die absolute Religion, wofür es die Gnostiker nahmen, immer einen gewissen Gegensatz gegen die beiden andern Religionen bilden, aber es kam darauf an, ob dieser Gegensatz mehr oder minder scharf gedacht, das ganze Verhältniss des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum mehr oder minder dualistisch bestimmt wurde.

Wir erhalten dadurch zwei Hauptformen der Gnosis. Die eine nimmt zwischen dem Christenthum auf der einen, und dem Judenthum und Heidenthum auf der andern Seite ein mehr annäherndes Verhältniss an, die andere ein mehr abstossendes. Der erstern Hauptform gehören die allermeisten und ältesten gnostischen Systeme an, die Systeme des Basilides und des Valentin, und der zahlreichen Schüler des letztern, der Ophiten und der zu ihnen gehörenden Nebensekten, des Saturnin und Bardesanes. Dass die Einen das Verhältniss der Materie und des Demiurg zu dem höchsten Gott mehr dualistisch bestimmten und ebenso auch über Christus mehr doketisch dachten, als die Andern, macht keinen wesentlichen Unterschied, die Hauptsache ist, dass alle diese Gnostiker schon in der vorchristlichen Periode sowohl in der jüdischen als in der heidnischen Welt eine vielfache Einleitung und Vorbereitung des Christenthums annahmen, ganz nach der

Weise der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie. Die zweite Hauptform hat ihren einzigen, aber um so eigenthümlicheren Repräsentanten in Marcion. Seine grösste Eigenthümlichkeit ist das schroffe und abstossende Verhältniss, in welches er das Christenthum zum Judenthum setzte; ebenso dachte er über das Heidenthum, in welchem er noch weniger als im Judenthum etwas dem Christenthum Verwandtes anerkennen konnte.

Es bleibt uns noch eine dritte mögliche Hauptform der Gnosis übrig. Sobald das Verhältniss des Christenthums zu den beiden andern Religionen mehr dualistisch aufgefasst wird, kann man diesen Dualismus auf diese beiden Religionen, die jüdische und heidnische, auf gleiche Weise sich erstrecken lassen, wie diess von Marcion geschehen ist, man kann ihn aber auch blos auf eine derselben beschränken, sei es nun die jüdische oder die heidnische. Wie Marcion Judenthum und Heidenthum zusammen dem Christenthum dualistisch entgegensetzte, so konnte ein anderer Gnostiker das Judenthum und Christenthum zusammennehmen, und beide in den gleichen Gegensatz zum Heidenthum setzen. Diese dritte Form der Gnosis hat man bisher ganz übersehen, was sich nur aus der Principlosigkeit erklären lässt, mit welcher man überhaupt in dieser Sache verfuhr, sie existirt aber unstreitig nicht blos in Cerinth, sondern ganz besonders in dem System der pseudoclementinischen Homilien. Sie identificirt, wie gesagt, so viel möglich Christenthum und Judenthum, trennt aber um so mehr das Heidenthum von beiden. Es fragt sich nur noch, ob die allein noch übrige mögliche Form dieses vielfach wechselnden Verhältnisses, das Heidenthum mit dem Christenthum zusammenzunehmen, und beide dem Judenthum entgegen zu setzen, in einem gnostischen System sich nachweisen lässt. Man kann hier an die Lehren des Karpokrates und Epiphanes denken, welche einen

Pythagoras, Plato, Aristoteles unter den Heiden in Eine Klasse mit Christus setzten, und von allen diesen rühmten, dass sie sich durch die Kraft der Monas zur höchsten Betrachtung erhoben haben. Wie hierin Heidenthum und Christenthum einander gleichgesetzt erscheinen, so drückt sich ein Gegensatz gegen das Judenthum darin aus, dass sie die höchste Betrachtung, zu welcher Jesus durch seine besonders reine und starke Seele gelangt sei, ihm desswegen zuschrieben, weil er von den beschränkenden Gesetzen des Judengotts sich frei gemacht und die von ihm herrührende Religion vernichtet habe. Die Gnosis steht hier aber auf dem Punkt, auf welchem sie aus ihrem eigentlichen Gebiet heraustritt. Zum Begriff der christlichen Gnosis gehört doch immer, dass das Christliche in seinem eigenthümlichen Werth anerkannt wird. Daher widerstreitet es der Natur des Christenthums, es auf Eine Linie mit dem Heidenthum herabzusetzen. Dieselbe Stelle ist es, die dem später auftretenden Manichäismus anzuweisen ist. Der Manichäismus wird aber auch nach der gewöhnlichen Ansicht von der Gnosis unterschieden, und der Grund dieser Unterscheidung ist darin zu suchen, dass im Manichäismus das Christenthum zu einer blossen Modification des Heidenthums geworden ist.

Im Ganzen sind es demnach drei wesentlich verschiedene Formen, die wir auch als coordinirte betrachten können, sofern es sich in jeder derselben um die eigenthümliche Würdigung einer bestimmten Religionsform handelt. Die erste Form, im Allgemeinen die valentinianische, will neben den beiden andern Religionen auch das Heidenthum zu seinem Recht kommen lassen, der zweiten, der marcionitischen, ist es vorzugsweise um das Christenthum zu thun, die dritte, die pseudoclementinische, nimmt sich ganz besonders des Judenthums an. Jede dieser Hauptformen ist ihrem allgemeinen Begriff nach näher zu entwickeln.

Die valentinianische Form der Gnosis, d. h. das System des Gnostikers Valentin, welcher bald nach dem Anfang des zweiten Jahrhunderts in Alexandrien, später in Rom lebte, und eine zahlreiche Schule stiftete, die sein System weiter ausbildete zu der Form, in welcher es als das gemeinsame der Schule das valentinianische heisst, nimmt eine Reihe von Emanationen, höhern Geistern oder Äonen an, in welchen Gott als das schlechthin absolute Wesen sich offenbart, oder sich selbst gegenständlich wird. Sie sind die Denkformen, in welchen der ewige Geist sich selbst denkt, sich selbst zum Inhalt seines Denkens macht, und als Subject-Object zum selbstbewussten Geist wird, die Momente des geistigen Processes, in welchem Gott sich sowohl von sich unterscheidet, als sich mit sich eins weiss. Als selbstständige persönliche Wesen gedacht sind sie die Intelligenzen, deren geistige Thätigkeit einzig nur auf das absolute Wesen Gottes gerichtet ist. Aber schon in dieser höchsten Geisterwelt liegt der Grund einer Dysharmonie. Die höchsten Äonen zwar umfassen auf eine adäquate, sie vollkommen befriedigende Weise das absolute Wesen Gottes, je weiter aber die Reihe der Äonen herabgeht, und von der Gottheit sich entfernt, desto mehr tritt nun auch eine Incongruenz zwischen dem Subject und dem Object hervor, dessen es sich bewusst sein soll, es dringt sich den Äonen das Bewusstsein der Negativität ihres Wesens dem Absoluten gegenüber in immer höherem Grade auf, und diese Negativität wird zuletzt so überwiegend, dass der Letzte der Äonen gar nicht mehr dem Geisterreich angehört, sondern ausserhalb desselben sich befindet, in einem höchst leidensvollen Zustand, in welchem er alle Qual eines vom Absoluten getrennten, seiner eigenen Negativität überlassenen Seins empfindet. Die Gnostiker nannten diesen letzten Äon, welcher ebendesswegen, weil er der Geist seiner schwachen leidenden negativen Seite nach ist, als weiblicher Äon ge-

dacht wurde, die Sophia oder Achamoth. Sie ist als der Geist im Zustande seiner Negation und Selbstentäusserung das Princip der realen materiellen endlichen Welt, und nach der Darstellung der Valentinianer gehen aus den verschiedenen leidensvollen Affectionen, die sie in ihrem Zustand ausserhalb der Geisterwelt und in ihrem Bewusstsein desselben durchkreuzen, die materiellen Elemente selbst hervor. Da sie aber auch in diesem negativen Zustande wesentlich ein geistiges Wesen ist, so ist sie das Princip aller geistigen Lichtkeime, die auch in der materiellen Welt enthalten sind, und in ihr sich allmählig von ihrer materiellen Gebundenheit losmachen und zum freieren geistigen Leben entwickeln. Unter der Sophia steht als ihr Geschöpf der Demiurg, der Bildner und Beherrscher der geschaffenen endlichen Welt. In ihm ist die Welt und das gesammte Leben der Welt, sofern das geistige Bewusstsein zwar an sich vorhanden, aber ein noch gebundenes und beschränktes ist, personificirt und repräsentirt. Er ist der Geist auf der Stufe des psychischen Lebens. Die Valentinianer besonders unterscheiden als die drei Principien alles Seins das Geistige oder Pneumatische, das Psychische und das Materielle. Die Einheit des psychischen Princips ist der Demiurg. Obgleich unter der Sophia stehend, hat er doch kein Gefühl der Leiden, von welchen sie im Bewusstsein ihres Zustandes ausserhalb der Geisterwelt gequält wird, er waltet vielmehr ganz als König in seiner Welt, ohne seine Beschränktheit zu ahnen, mit allem Wohlbehagen seines Selbstgefühls, weil das Psychische, ohne ein Bewusstsein des Geistigen zu haben, nichts Höheres über sich kennt, und sich selbst genug zu sein meint. Alles Geistige, das der materiellen Welt eingebildet ist, ist dem Demiurg durch die Sophia, deren Organ er ist, bewusstlos mitgetheilt. Auch das geistige Princip, das im Menschen ist, hat der vom Demiurg geschaffene Mensch nicht vom Demiurg selbst, son-

dern nur vermittelst des Demiurg von der Sophia erhalten. So steht der Mensch, obgleich ein Geschöpf des Demiurg, doch zugleich über dem Demiurg, weil er nicht, wie dieser, nur psychischer Natur ist, sondern auch ein geistiges Princip in sich hat, durch das er sich über den Demiurg und die Welt, die er beherrscht, erheben kann. Je mehr nun das in dem Menschen niedergelegte geistige Princip sich entwickelt, und zum selbstbewussten Leben sich gestaltet, desto mehr wird der Weltlauf dem ihm bestimmten Ziel entgegengeführt. Diese Periode der Vollendung tritt dann ein, wenn alle pneumatischen Menschen die vollkommene Erkenntniss Gottes haben, und hier ist nun der Punkt, wo das Christenthum mit seinem eigenthümlichen Princip in diesen allgemeinen Entwicklungsprocess eingreift. Wie der Demiurg die Einheit des rein psychischen Lebens ist, so ist Christus die Einheit des aus dem Psychischen in sich selbst zurückkehrenden und der Erlösung aus jeder endlichen Gebundenheit theilhaftig werdenden geistigen Lebens.

Die Gnostiker stellten nun zwar allerdings das Christenthum als eine auf ausserordentliche Weise in die Welt- und Menschengeschichte eingreifende höhere Veranstaltung dar, Christus ist ein aus der Geisterwelt herabgekommener höherer Äon, welcher nicht auf gewöhnliche Weise geboren wird, und keinen materiellen Leib, wie andere Menschen, hat, aber eine schlechthin übernatürliche Offenbarungs- und Erlösungsanstalt kann das Christenthum nach der ganzen Ansicht, welche der Gnosis zu Grunde liegt, nicht sein. So wenig das Materielle und Psychische für sich der Erlösung fähig ist, so wenig bedarf das Pneumatische an sich der Erlösung, es kann seiner Natur nach nicht von der Wiederaufnahme in das Geisterreich ausgeschlossen werden. Die Erlösung besteht zunächst in nichts anderem, als darin, dass alle, in welchen ein geistiges Princip ist, zur Erkenntniss des Absoluten, des höch-

sten über alles erhabenen Gottes, als der Einen Urquelle alles geistigen Seins und Lebens gelangen. Dieses volle Bewusstsein des Absoluten, dieses absolute Wissen, die Gnosis, ist, wie ausdrücklich gesagt wird, die wahre Erlösung des innern Menschen, oder die Erlösung ist der aus seiner materiellen und psychischen Gebundenheit sich befreiende Geist. Wenn nun auch die Wirksamkeit des Erlösers darauf gerichtet ist, in den Pneumatischen und Psychischen, sofern auch diese eine gewisse Empfänglichkeit für das Geistige haben, das Geistige ihrer Natur, die Geisterwelt, welcher sie an sich angehören, den Urvater, den absoluten Gott, zum klaren Bewusstsein zu bringen, so konnte er doch nur wecken und hervorrufen, was an sich schon in allen gottverwandten Naturen war, was als verborgener Keim zwar vorerst noch schlummerte, aber nie erlöschen konnte, sondern zur bestimmten Zeit in seiner vollen Macht hervortreten musste. Nicht ohne Grund wurde daher den Gnostikern, namentlich den Valentinianern, von ihren Gegnern entgegengehalten, dass sie ein inneres Princip der Erlösung, eine natürliche Erlösung, ein σώζεσθαι φύσει, annehmen, wodurch die Erlösung als äussere historische That überflüssig werden musste. Die äussere historische Erscheinung des Erlösers, welche ohnediess keine wahre objective Realität hat, da der Erlöser als der Reine, Geistige, in keine unmittelbare Verbindung mit der unreinen Materie kommen kann und darum auch keinen wirklichen materiellen Leib hatte, kann nur in einem äussern Bilde darstellen und veranschaulichen, was an sich der innere geistige Process der menschlichen Natur ist. Christus hat daher, wie seine äussere Erscheinung mehr oder minder doketisch ist, nur eine urbildliche ideelle Bedeutung: es wird in seiner Person das die Erlösung bewirkende geistige Princip, wie es in einem bestimmten Zeitpunkt in seiner Thätigkeit in das Bewusstsein des Menschen eintritt, in seiner Einheit angeschaut.

Der ganze Entwicklungsprocess, dessen Darstellung der Inhalt des valentinianischen Systems ist, ist mit Einem Worte nichts anderes als die Geschichte Gottes, als des absoluten Geistes. Alle jene Wesen, die wir hier zu unterscheiden haben, Gott als das absolute Wesen in seiner reinen Abstractheit, die Äonen, in welchen er zum concreten, selbstbewussten Geist wird, die Sophia, der in sich negirte, aber auch seiner Negation sich bewusste Geist, der Demiurg, der sich selbst äusserlich gewordene, seines geistigen Bewusstseins entäusserte Geist, der Mensch, als der Punkt, in welchem die zerstreuten und vereinzelten Lichtkeime und geistigen Elemente sich wieder zur Einheit des Bewusstseins sammeln und concentriren, und endlich Christus, die Einheit aller von ihrer Gebundenheit sich losreissenden zur absoluten Freiheit des Geistes aufstrebenden geistigen Kräfte, alle diese Wesen sind ebenso viele Momente in dem Entwicklungsprocess, durch welchen der Geist sich hindurchbewegt, um, wie er aus sich herausgegangen, so auch wieder zu sich zurückzukommen. Das Ende ist so dem Anfang gleich, aber der Geist hat nun den Begriff seines Wesens realisirt. Die Valentinianer stellen die Vollendung des Weltlaufs, die dann eintritt, wenn alle geistigen Keime zur Vollendung gekommen sind, unter dem Bilde einer ehelichen Verbindung dar. Die Sophia, die sich bisher noch ausserhalb des Geisterreichs befand, geht in dasselbe wieder ein, und vermählt sich nun als Braut mit dem Erlöser, ihrem Bräutigam, der sich zu ihr herabgelassen, um sie mit den pneumatischen Naturen, deren Einheit sie ist, aus der Noth und Arbeit, in welcher sie rangen, zu sich zu erheben. Auch die Pneumatischen, die alles Psychische abgelegt haben und intelligente Geister geworden sind, werden im Geisterreich als Bräute den Engeln gegeben, die um den Erlöser herumstehen. Das Geisterreich selbst wird nun zum Brautgemach, in welchem Braut und Bräutigam sich zum

seligstem Bunde vereinen, alles Endliche und Negative ist nun abgethan, der Geist hat seine Negation überwunden, den Begriff seines Wesens realisirt, seinen Vermittlungsprocess durchlaufen, sich zur absoluten Idee erhoben, zur Identität mit sich selbst zusammengeschlossen.

Es sind in dieser Darstellung des valentinianischen Systems besonders solche Züge hervorgehoben worden, die zugleich für die Gnosis überhaupt charakteristisch sind. Eigenthümlich aber ist dieser ersten Hauptform der Gnosis, die hauptsächlich das valentinianische System repräsentirt, dass ihr das Christliche nur eine Entwicklung aus dem Vorchristlichen ist. Das Christenthum ist als die absolute Religion nur eine höhere Stufe, auf die sich der Geist erhebt, wenn er die vorchristliche Entwicklungsperiode durchlaufen. Überall sind, wie ja die Welt überhaupt nur der sich selbst äusserlich und fremd gewordene Geist ist, in der vorchristlichen Welt die Elemente des geistigen Lebens verbreitet, und zwar so, dass zwischen der jüdischen und heidnischen Welt kein bestimmter Unterschied gemacht werden kann: auch das Heidenthum kann allen Anspruch darauf machen, Keime des geistigen Lebens in sich zu enthalten. Es beruht diess darauf, dass diese Form der Gnosis Gott und Welt in ein immanentes Verhältniss zu einander setzt, dass ihr überhaupt das Verhältniss Gottes und der Welt die Hauptsache ist, wesswegen auch der Gesichtspunkt, aus welchem sie das Christenthum betrachtet, die Vollendung des Weltlaufs ist, die Vollendung des Weltlaufs aber kann nur aus der vorangehenden Weltentwicklung und Weltentstehung begriffen werden. Kosmogonisch ist daher das valentinianische System seinem wesentlichen Charakter nach; denselben Charakter haben auch die in dieselbe Klasse gehörenden gnostischen Systeme: die Frage, wie alles geworden ist, wie sich das Endliche zum Absoluten verhält, wie es aus ihm hervorgegangen ist, ist die Voraus-

setzung von allem Andern. Dieses Kosmogonische ist überhaupt der Standpunkt der alten Religion und Philosophie, auch der Platonismus steht auf demselben Standpunkt, und das valentinianische System trägt noch ganz besonders den Charakter des Platonismus und der auf demselben beruhenden alexandrinischen Religionsphilosophie an sich. Die drei Momente, das absolute Sein, der Abfall von der Idee oder vom Absoluten, und die Rückkehr sind die drei Hauptpunkte, um welche sich hier wie dort, bei Valentin, wie bei Plato, die ganze Entwicklung des Systems bewegt, und unter diesen drei Momenten ist es die Idee des Falls, in welcher sich ganz besonders der Charakter des Platonismus ausdrückt. Mit der Idee des Falls ist der Gegensatz der idealen und realen Welt gegeben, die platonische Ideenlehre, welche auf die ganze Gestaltung des valentinianischen Systems den sichtbarsten Einfluss gehabt hat.

Diess haben auch schon die alten Kirchenlehrer hervorgehoben. Tertullian sagt De anima c. 18, nach Plato gebe es gewisse unsichtbare, unkörperliche Substanzen, die er Ideen nenne, sie seien die urbildlichen Formen und die Principien alles Natürlichen und Sichtbaren, *illas esse veritates, haec autem imagines earum. Relucentne jam haeretica semina Gnosticorum et Valentinianorum? Hinc enim accipiunt differentiam corporalium sensuum et intellectualium virium,* es gebe eine *veritas contingentium arcana et superna,* in dem Pleroma, *haereticarum idearum sacramenta, hoc enim sunt aeones et genealogiae illorum.* Platonisch ist das valentinianische System besonders auch darin, dass es im Sinne Plato's keine von Ewigkeit existirende Materie annimmt. Wie dieses System alle Realität und Substanzialität des Seins in das Geistige setzt, und das Nichtgeistige nur durch Negation des Geistigen entstehen lässt, so ist ihm die Materie der äusserste Punkt, auf welchem alles geistige Leben in Erstarrung, alles Bewusst-

sein in Bewusstlosigkeit, alles Wissen in Unwissenheit übergegangen ist. Die Körperwelt ist demnach nach dieser Ansicht der dem Geist in dem Zustand der Endlichkeit und Negativität undurchsichtig gewordene Begriff. Die Materie ist nur das Nichtseiende, das Endliche, das eigentlich gar nicht existirt, wesswegen dieses System alles Materielle zuletzt völlig aufhören lässt.

In diesem Punkte hauptsächlich unterscheidet sich von dem valentinianischen System das des Basilides, welcher mit seinem Sohne Isidor in den ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts entweder in Alexandrien oder in Syrien lebte. Wir kennen sein System nicht näher, das Wenige aber, was uns über dasselbe bekannt ist, enthält so viele Anklänge an die zoroastrische Lehre, dass er mit Recht zu den gnostischen Dualisten zu rechnen ist; aber auch in seinem System hieng die christliche Erlösung mit einem allgemeinen, durch den ganzen Weltlauf hindurchgehenden Läuterungsprocess zusammen. Es erfolgt eine Scheidung der ursprünglich mit einander vermischten Principien, die den Archon mit Furcht und Schrecken erfüllt, die Sophia greift mit ihrer sondernden und läuternden Thätigkeit ein, und die von ihr der Welt Entnommenen bilden nun ihre ἐκλογή, das aus der Welt von ihr erwählte Geschlecht. In Ansehung der Person des Erlösers fixirte Basilides besonders den Moment der Taufe am Jordan, um Jesus als Menschen ganz in seiner Unterordnung unter das für den Zweck der Erlösung thätige göttliche Princip, das πνεῦμα oder die Sophia, erscheinen zu lassen.

Eben diese Sophia spielt eine Hauptrolle in dem System der Ophiten, die sich in Sethiten und Kainiten theilten. Die gemeinsame Hauptidee war der durch die ganze Weltgeschichte hindurchgehende Gegensatz des guten und bösen Princips, oder der Kampf der Sophia mit Jaldabaoth, wie sie den Judengott als Weltschöpfer nannten, unter welchem

sie sich theils ein höchst beschränktes, theils ein gegen das Gute feindliches Wesen dachten. Die Sethiten betrachteten den Seth als Stammvater des pneumatischen, der Sophia verwandten, den göttlichen Lichtfunken in der Zerrüttung der Welt rein in sich bewahrenden Geschlechts, und liessen den Seth zuletzt auch in der Person Christi wieder erscheinen. Die Kainiten unterschieden sich von den Sethiten nur dadurch, dass ihnen gerade diejenigen, welche der Judengott verfolgte, vor allem also Kain, welchen sie ebendesswegen zu ihrem Patriarchen machten, als Menschen aus dem höhern Geschlecht der Sophia galten. Nach derselben Ansicht schrieben sie unter den Aposteln allein dem Judas die Gnosis zu. Er verrieth den Erlöser blos desswegen, weil er vermöge seiner höhern Erkenntniss wusste, dass durch seinen Kreuzestod das Reich Jaldabaoths gestürzt werde. Ihren Namen haben die Ophiten von der Bedeutung, welche sie der Schlange des Sündenfalls gaben. Sie schrieben ihr das höchste Wissen zu. Der von der Sophia durch die Schlange bewirkte Sündenfall ist die Ursache, dass der Mensch nicht in dem bewusstlosen Zustand bleibt, in welchem ihn Jaldabaoth zurückhalten will, sondern seiner selbst und seines Verhältnisses zu der obern Mutter und dem Vater sich bewusst wird, wodurch Jaldabaoths Herrschaft vernichtet wird. So gering die Vorstellung ist, welche die Ophiten in ihrem Jaldabaoth von dem Judenthum haben, so wenig ist es ihnen doch um einen Gegensatz zwischen dem Christlichen und Vorchristlichen zu thun, da sie ja in ihrer Sophia in dem Vorchristlichen schon das Princip des Christenthums selbst haben. Für denselben Zweck, für welchen die Sophia wirkt, kam auch Christus herab, um das Gesetz Jaldabaoths aufzuheben, und alles Geistige an sich zu ziehen. Zu derselben Hauptform der Gnosis, zu welcher die Ophiten gehören, sind auch die syrischen Gnostiker Bardesanes und Saturnin zu rechnen.

Während so die erste Form der Gnosis schon in der vorchristlichen Zeit die Wirksamkeit eines geistigen Princips anerkennt, und den Geist in den verschiedenen Gestalten, deren Einheit nur als der absolute Geist selbst zu begreifen ist, aus seiner Negation und Selbstentäusserung schon hier zum Bewusstsein des Absoluten wieder emporstreben lässt, unterscheidet sich von dieser ersten Form die zweite dadurch, dass ihr alles Vorchristliche die blosse Negation des Geistes ist, eine völlig dunkle, noch von keinem Lichtstrahl des Gottesbewusstseins erhellte Fläche. So wenig hat sich das geistige Princip, das doch auch hier an sich vorauszusetzen ist, schon wirksam geäussert. Auf der einen Seite steht der Demiurg, auf der andern Christus, über beiden der absolute, in dem ganzen Reiche des Demiurg, in der Natur und der Sphäre der Naturreligion, oder dem Heidenthum wie dem Judenthum gleich unbekannte, erst durch das Christenthum bekannt gewordene Gott. Der Demiurg als der Weltschöpfer und der Gott des Judenthums ist zwar auch Gott, aber er ist nur der Gott des Gesetzes und der Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit aber steht so tief unter der Güte und Gnade des höchsten Gottes, das Gesetz so tief unter dem Evangelium, dass alles Vorchristliche den Namen der Religion gar nicht verdient. Erst mit dem Christenthum trat der wahre Begriff der Religion, die Idee des wahren, bisher noch ganz unbekannten Gottes hervor, und zwar, da zuvor noch nichts Verwandtes, Annäherndes, Vorbereitendes vorhanden war, was offenbar der Hauptunterschied zwischen der ersten und zweiten Form der Gnosis ist, auf eine ganz plötzliche, unvorbereitete, unvermittelte Weise. Christus wurde nach dieser Form der Gnosis auch nicht einmal zum Schein geboren, sondern er kam mit Einem Male vom Himmel herab, als eine göttliche Emanation, um den wahren, bisher noch unbekannten Gott den Menschen zu offenbaren. In keiner andern Form der Gnosis hat die

ganze äussere geschichtliche Erscheinung des Christenthums so geringe Bedeutung, wie in dieser: alles, was Christus als ein unter den Menschen lebender Mensch zu sein schien, ist blosser Schein. Wenn wir daher die erste Form der Gnosis als den Standpunkt der Objectivität bezeichnen können, weil sie den Geist erst aus der Objectivität, in welche er sich gleichsam verloren hat, zum Bewusstsein seiner Subjectivität gelangen lässt, so stellt sich die zweite Form von Anfang an auf den Standpunkt der Subjectivität. Es gibt für sie eigentlich nichts äusserlich Objectives, alles hat seine Realität nur in seiner Beziehung auf das subjective Bewusstsein. Der Demiurg, als der Gott der Gerechtigkeit, und der durch Christus geoffenbarte Gott der Liebe und Güte, oder Gesetz und Evangelium, stehen einander entgegen, wie das Bewusstsein in eine doppelte Sphäre sich theilt, in eine niedere und eine höhere, oder in das sinnliche Bewusstsein und das Gottesbewusstsein. Darin liegt auch der Grund, warum in dieser Form der Gnosis alles momentan und unmittelbar erfolgt. Das Successive der Entwicklung lässt sich nur an dem objectiv Gegebenen genauer fixiren, in der Sphäre des Bewusstseins aber stellt sich das Neue, das zum Bewusstsein kommt, als ein unmittelbar Gegebenes dar; es fehlt das Bewusstsein der Vermittlung und Entwicklung, es ist die Idee, die mit Einem Male in das Bewusstsein hereintritt und es mit ihrem Licht erhellt, auf dieselbe Weise, wie hier Christus als eine ganz unkörperliche Gestalt plötzlich vom Himmel herabschwebt, um den neuen, bisher noch ganz unbekannten Gott zu offenbaren. Daher nun auch der schroffe Gegensatz, in welchem hier das Christenthum zum Judenthum und Heidenthum steht. Als die absolute Religion hat das Christenthum auch einen absoluten Vorzug vor jenen beiden andern Religionen; aber der absolute Unterschied ist doch immer auch wieder ein blos gradueller, sofern es eine fortgehende Reihe von Entwick-

lungsstufen ist, in welcher das Christenthum auf die ihm vorangehenden Religionen folgt; allein eben davon wird auf diesem Standpunkt der Gnosis ganz abgesehen, um das Christenthum vom Judenthum und Heidenthum durch eine so viel möglich weite Kluft zu trennen. Die Bedeutung aber, die das Christenthum als die absolute Religion hat, hat es auch hier nur dadurch, dass es die Religion der absoluten Freiheit ist, des freien selbstbewussten, mit sich identischen Geistes, oder den Geist auf den Standpunkt stellt, auf welchem die vorangehenden Stufen, wenn sie auch die vermittelnden Momente sind, nur als das Unwahre und Negative erscheinen.

Die hier dargestellte Form der Gnosis ist das System Marcion's, welcher nicht blos in der Reihe der Gnostiker, sondern in der ältesten Kirche überhaupt eine sehr bedeutende Stelle einnimmt. Die antijüdische Tendenz, in welcher er die zweite Form der Gnosis repräsentirt, machte ihn zum Haupturheber der Opposition, welche im zweiten Jahrhundert gegen das noch so eng mit dem Judenthum verwachsene Christenthum erfolgte. Kein Anderer schloss sich so entschieden an das paulinische Element des Christenthums an, Paulus allein galt ihm vorzugsweise als Apostel; wie dem Apostel Paulus, war auch ihm der grosse Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium der eigentliche Mittelpunkt seines christlichen Bewusstseins, wogegen sogar die gnostisch-metaphysische Grundlage, welche seinem Systeme keineswegs fehlte, sehr zurücktreten musste. Darauf bezogen sich auch seine wichtigsten Schriften. Verhielt es sich mit seinem Evangelium so, wie die alten Kirchenlehrer behaupten, so war seine Absicht dabei, in der von ihm allein anerkannten Urkunde der evangelischen Geschichte den Gegensatz durchzuführen, welchen er sich zwischen Gesetz und Evangelium dachte. *Totum, quod elaboravit evangelium,* sagt Tertullian c. Marc. 4, 6, *etiam Antitheses praestruendo, in hoc cogit, ut veteris et novi testamenti*

diversitatem constituat, proinde Christum suum a creatore separatum ut Dei alterius, ut alienum legis et prophetarum. Denselben Zweck hatten Marcion's Antithesen, eine Schrift, die als Zugabe zu seinem Evangelium schon durch ihren Titel die Aufgabe zu erkennen gibt, die er sich bei ihr gesetzt hat. *Ut fidem instrueret evangelio,* so beschreibt sie Tertullian c. M. 4, 1, *dotem quandam commentatus est illi, opus ex contrarietatum oppositionibus Antitheses cognominatum, et ad separationem legis et evangelii coactum, qua duos Deos dividens, proinde diversos, alterum alterius instrumenti etc.* Diesen Gegensatz in seiner ganzen Schärfe aufzufassen, war ihm die Hauptsache. Sehen wir nun als das Wesentliche der Gnosis diess an, dass sie immer nur durch die Vermittlung der vorchristlichen Religionen zu dem wahren Begriff des Christenthums als der absoluten Religion hindurchgelangen will, so ergibt sich hieraus das Verhältniss des marcionitischen Systems zu den übrigen gnostischen Systemen von selbst. Es ist in keinem andern System so klar, als gerade in dem marcionitischen, wie die ganze Frage, nach deren Lösung das System ringt, die Bestimmung des Verhältnisses betrifft, in welchem das Christenthum zu den vorchristlichen Religionen steht, ja es scheint sogar erst in Marcion's System diese Frage zum klaren Bewusstsein gekommen zu sein, während die übrigen Gnostiker hierin mehr nur dem allgemeinen Zuge der Zeit folgten. Je mehr man noch in dem Kreise der vorchristlichen Ideen und Anschauungen lebte, desto natürlicher war es, dass man auch nur von diesem Standpunkt aus über das Christenthum sich verständigen zu können glaubte, aber ebenso natürlich war dann auch, dass man es in ein so viel möglich enges Verhältniss zum Judenthum und Heidenthum setzte. Man sah in diesen Religionen so viel dem Christenthum Verwandtes, dass es nur die Vollendung desselben war.

Bei Marcion nun müssen wir, was auch durch die Nach-

richten über seine persönlichen Verhältnisse, seine christliche Herkunft und Erziehung wahrscheinlich wird, voraussetzen, dass er von Anfang an jenem Kreise religiöser Ideen, in welchem die übrigen Gnostiker sich bewegten, ferner stand. Schon desswegen konnte er nicht dieselbe Veranlassung und dasselbe Bedürfniss haben, so viel Vorchristliches mit seinem christlichen Religionssystem zu verschmelzen, was sich charakteristisch auch darin zu erkennen gibt, dass er ein Feind der Allegorie und der allegorischen Schrifterklärung war: die Allegorie sollte ja hauptsächlich das Mittel sein, das Neue mit dem Alten, das Christliche mit dem Vorchristlichen zu vermitteln. Je tiefer und lebendiger in ihm das eigenthümliche Wesen des Christenthums zum Bewusstsein gekommen war, desto grösser musste ihm der Gegensatz des Christlichen und des Vorchristlichen oder des Nichtchristlichen erscheinen; wie er aber von Anfang an darin mit der Gnosis zusammentraf, dass er das Christliche erst aus seinem Verhältniss zum Vorchristlichen oder aus seinem Unterschied von demselben begreifen wollte, so musste er auch leicht geneigt sein, solche gnostische Ideen sich anzueignen, die seiner dualistischen Ansicht von dem Verhältniss des Christenthums zum Judenthum zur Stütze dienten und sogar die nothwendige Grundlage derselben zu sein schienen. Es ist sehr bezeichnend für Marcion's gnostischen Standpunkt, dass er gerade dasjenige, worin sein System seiner äussern Form nach am meisten mit den übrigen gnostischen Systemen zusammenstimmt, die Lehre von den beiden den höchsten Gegensatz bildenden Principien, von dem syrischen Gnostiker Cerdo sich angeeignet haben soll, welchen er in Rom kennen lernte. Die eigentlichen Elemente seines Systems, alles, was sich auf den Gegensatz des Christenthums und Judenthums bezog, alles diess hatte sich in ihm schon gebildet, ehe er es durch die Annahme jener Principien in seiner Spitze vollends abschloss. Wie Marcion durch seine

Antithese gegen den damals noch so vorherrschenden Judaismus eine sehr wichtige Erscheinung der ältesten Kirche war, so gibt ihm auch diess eine noch höhere Bedeutung, dass er, als er aus einer Veranlassung, die nicht näher bekannt ist, Pontus verlassen musste, sich nach Rom begab und hier hauptsächlich für seine paulinische Tendenz thätig war. Seine Partei muss daselbst sehr bedeutend gewesen sein, und es geschah wohl nicht ohne den Einfluss seiner Grundsätze und Ansichten, dass bald nach seiner Zeit die römische Kirche eine antijüdische Richtung nahm.

Die dritte Form der Gnosis, die noch übrig ist, stimmt mit der zweiten darin zusammen, dass sie einen gleich strengen Gegensatz zwischen dem Christlichen und Vorchristlichen annimmt, sie weicht aber sogleich darin ab, dass sie diesen Gegensatz nur auf das Verhältniss bezieht, in welchem das mit dem Judenthum zusammengenommene Christenthum zum Heidenthum steht; desswegen kann sie auch an die erste Form darin sich anschliessen, dass sie ein sehr nahes Verwandtschaftsverhältniss zwischen dem Christlichen und Vorchristlichen anerkennt, der Unterschied besteht dann aber darin, dass dieses Verhältniss nur für das Judenthum und Christenthum gilt, und für diese in einem solchen Grade, dass es zu einem Verhältniss der Identität wird, indem Judenthum und Christenthum als eine und dieselbe Religion betrachtet werden. Überhaupt ist bei dieser dritten Form der Gnosis, wie die erste Heidenthum und Judenthum zusammen dem Christenthum so viel möglich gleichzustellen, die zweite aber dem Christenthum gegenüber so viel möglich herabzusetzen sucht, die höchste religiöse Bedeutung durchaus in das Judenthum gelegt. Das Christenthum ist nur das erweiterte und gereinigte Judenthum, die absolute Religion also nicht das Christenthum, sondern das Judenthum. Desswegen fällt nun auch in dieser Form der Gnosis alles hinweg, was in den andern gnostischen

Systemen mit dem Charakter des Judenthums, mit der Grundlehre desselben von der Einheit Gottes, der Monarchie Gottes oder dem jüdischen Monotheismus nicht vereinbar zu sein scheint. Von einer von Gott abhängigen, ausser Gott bestehenden Materie kann daher hier nicht die Rede sein, sondern die Materie wird, indem auch dieses System als ein gnostisches keine Schöpfung aus Nichts annehmen kann, in das Wesen Gottes selbst gesetzt. Ebensowenig kann hier ein von dem höchsten Gott verschiedener, wenn auch ihm untergeordneter Weltschöpfer seine Stelle finden, da es ebenso wesentlich zum jüdischen Begriff Gottes gehört, der Weltschöpfer zu sein, als der schlechthin Eine, neben welchem kein Anderer sein kann, am wenigsten ein von ihm verschiedener Weltschöpfer. Aus demselben Grunde kann auch die Sophia nicht die Rolle spielen, die sie in den Systemen der ersten Form hat, sie ist nur die mit dem höchsten Gott verbundene Seele, seine demiurgische Hand oder weltschöpferische Thätigkeit. Dieselbe Identität des Judenthums und Christenthums gestattet auch nicht, das Christenthum erst in einem bestimmten Moment entstehen zu lassen, es kann nur so alt als das Judenthum sein, oder, da das Judenthum selbst nicht erst mit Moses seinen Anfang genommen hat, so alt als die Menschengeschichte. Auch Christus ist hier ein von Anfang an in der Menschheit wirkendes Princip. Er ist als Prophet, was ja auch Moses ist, der nicht blos in Moses und den Patriarchen, sondern selbst schon in Adam erschienene Prophet der Wahrheit, dessen Bestimmung es ist, von Periode zu Periode, nur mit verändertem Namen und in veränderter Gestalt, in einzelnen Individuen wiederzuerscheinen und die Weltgeschichte zu durchlaufen. Christus ist der Urmensch selbst, der reine, nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch; derselbe Geist, welchen Gott Adam mitgetheilt hat, ist in Christus erschienen, es ist der göttliche Menschengeist selbst, der sich durch die ganze Geschichte der Menschheit

hindurcharbeitet, um durch alle Verdunkelungen hindurch das helle Bewusstsein der Wahrheit zu gewinnen. Dass aber ein solches Wiedererscheinen nöthig ist, und das Bewusstsein der Wahrheit erst wieder erweckt werden muss, hat darin seinen Grund, dass überhaupt alles an das Gesetz des Gegensatzes gebunden ist, die ganze Entwicklung der Menschheit in den Gegensatz eines männlichen und weiblichen Princips, einer wahren und falschen Prophetie, des monotheistischen Judenthums und des polytheistischen oder dämonischen Heidenthums, oder in letzter Beziehung in den Gegensatz der Vernunft und Sinnlichkeit hineingestellt ist. So wenig ist demnach auch in dieser Form der Gnosis die Auffassungsweise des Christenthums supranaturalistisch. Das Wesen des Christenthums ist die absolute Wahrheit, die zum ursprünglichen Wesen des Menschen selbst gehört, und die absolute Wahrheit ist sie darum, weil der sie erkennende Geist der mit dem göttlichen Geist identische menschliche ist. Denn der erste nach dem Bilde Gottes geschaffene vollkommene Mensch, welcher durch alle Perioden hindurch die substanzielle Form der Menschheit ist, hat den Geist Gottes und mit ihm das Vermögen, die absolute Wahrheit zu erkennen, empfangen.

Diese dritte Form der Gnosis ist das System der pseudoclementinischen Homilien, welche, zum deutlichen Beweis, wie sehr die Gnosis dem Boden des Judenthums entsprossen ist, nicht minder ein gnostisches als ein ebionitisches Product sind. Die ganze Entwicklung dieses Systems zeigt, wie wesentlich es dazu gehört, wenn die Gnosis sich in sich selbst abschliessen soll, welche Lücke offen bleiben würde, wenn sich in der Reihe der gnostischen Systeme nicht auch ein solches nachweisen liesse, durch welches diese dritte noch mögliche, aus dem Begriffe der Gnosis selbst sich ergebende Form der Gnosis repräsentirt wird. Gleichwohl wird von

Neander und dessen Anhängern behauptet, das System der pseudoclementinischen Homilien gehöre gar nicht zur Gnosis. Warum soll aber ein System, das, wie man nicht läugnen kann, durchaus von gnostischen Elementen durchdrungen ist, nicht auch eine Species der Gnosis sein? Man hält sich dabei an die schon widerlegte unrichtige Vorstellung, dass das Wesen der Gnosis einzig in den Demiurg zu setzen sei. Das eigentliche Wesen der Gnosis ist aber der Process, welchen das Absolute und das Endliche an einander durchmachen. Dieser Process hängt keineswegs nur an dem Demiurg, oder wenigstens nicht einzig nur daran, dass die Welt von einem von Gott getrennten Weltschöpfer geschaffen ist. Der Demiurg ist ja auch in den gnostischen Systemen nicht blos Weltschöpfer, sondern auch Weltherrscher. Einen eigenen Weltherrscher stellt aber auch das System der Clementinen auf in dem Teufel, welcher als Herrscher der gegenwärtigen Welt dem Herrscher der künftigen, Christus, ebenso gegenübersteht, wie sonst der Demiurg Christus. Es bleibt also nur der Unterschied, dass der Weltherrscher nicht auch Weltschöpfer ist, was doch gewiss, wo sonst alles analog ist, nur als eine Modification angesehen werden kann, und zwar als eine solche, welche ihren Grund darin hat, dass das bestimmende Princip dieses Systems das Judenthum ist [1]). Judaismus und Gnosticismus schliessen so wenig, wie aus Veranlassung der Clementinen behauptet worden ist, einander aus, dass vielmehr die auch durch den Ebionitismus vermittelte Verwandtschaft beider aus einem System, wie das der Clementinen ist, erst recht klar wird.

Zu derselben Form der Gnosis gehört auch die Lehre Cerinth's, welcher ebenso die Reihe der Gnostiker eröffnet, wie das pseudoclementinische System den Schlusspunkt der Gnosis

---

1) Man vgl. die weitern Bemerkungen hierüber in den Jahrb. der Theol. 1844. S. 583.

bildet. Cerinth wich zwar darin von diesem ab, dass er die Welt nicht von dem höchsten Gott, sondern von einer ihm untergeordneten Macht, oder von Engeln, geschaffen sein liess, er setzte aber durch seine Behauptung von der fortdauernden Verbindlichkeit des Gesetzes das Judenthum in ein ähnliches Verhältniss zum Christenthum, wie der Verfasser der Clementinen. Auch sein Chiliasmus ist nur ein Element seiner judaisirenden Gnosis.

Die Gnosis nahm, wenn wir das Verhältniss erwägen, in welchem die entwickelten drei Hauptformen zu einander stehen, einen ihrem Begriff ganz entsprechenden Verlauf. So viele Momente sich aus dem Begriffe selbst ergeben, so viele Hauptsysteme der Gnosis gibt es auch wirklich. Die Gnosis hat demnach ihren Begriff in den äussern Formen, in welchen sie erscheint, vollkommen realisirt, und dieses adäquate Verhältniss des Begriffs zu seiner Erscheinung, dass er in den Momenten, in welchen er seine Realität hat, rein aufgeht, ist zugleich als die beste Probe für die Richtigkeit der aufgestellten Definition von dem Wesen der Gnosis anzusehen. Wie in der Reihe dieser Momente jede folgende Form die ihr vorangehende zur Voraussetzung hat, so stehen die gnostischen Hauptsysteme auch in demselben geschichtlichen Verhältniss zu einander. Die antijüdische Tendenz Marcion's gilt auch dem Judaismus der gnostischen Systeme der ersten Form, hauptsächlich aber ist die so streng judaisirende Tendenz des pseudoclementinischen Systems als eine sehr absichtliche Reaction gegen das dem Judenthum so conträre marcionitische System anzusehen. Ein Hauptpunkt, welcher bei der richtigen Auffassung der Clementinen in Betracht kommt, ist ihre polemische Tendenz gegen die marcionitische Gnosis. Es lässt sich sehr bestimmt nachweisen, dass das in ihnen bestrittene gnostische System kein anderes als das marcionitische ist, welches damals in Rom bedeutenden Einfluss gehabt haben muss.

3. Die Gnosis und das Dogma. Die Härese.

Als grosse historische Erscheinung trat die Gnosis erst nach dem Anfang des zweiten Jahrhunderts im Zeitalter Hadrian's auf. Seit dieser Zeit stand eine Reihe von Gnostikern auf, welche ihre Lehren in verschiedenen Ländern verbreiteten, im Occident, wie im Orient sich Anhänger zu sammeln suchten, und indem sie das gemeinsame System auf verschiedene Weise ausbildeten, und bald so, bald anders modificirten, sich in verschiedene Parteien und Klassen theilten. In diese Zeit setzt ausdrücklich Clemens von Alex. Strom. 7, 17 das Hervortreten der Stifter der Häresen, womit das Zeugniss des Hegesippus [1]) ganz zusammenstimmt. Nach dem Letztern war bis dahin die Kirche eine reine und unverdorbene Jungfrau geblieben, wenn auch etwa geheim schon die Keime der Lehren vorhanden waren, durch welche einige den gesunden Kanon des σωτήριον κήρυγμα zu verderben suchten. Nachdem aber der heilige Chor der Apostel auf verschiedene Weise das Ende des Lebens erreicht hatte, und das Geschlecht derer, welche die ἔνθεος σοφία mit eigenen Ohren zu hören gewürdigt worden waren, verschwunden war, dann nahm die σύστασις der ἄθεος πλάνη ihren Anfang durch den Betrug der ἑτεροδιδάσκαλοι, welche nunmehr, da keiner der Apostel mehr übrig war, mit offener Stirne gegen das κήρυγμα der Wahrheit die ψευδώνυμος γνῶσις zu verkündigen wagten. Wären freilich die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus ächt, so wären die Anfänge der Gnosis weit älter, da die Häretiker der Pastoralbriefe offenbar schon einen gnostischen Charakter an sich tragen. Wie könnte aber Hegesippus mit klaren Worten sagen, erst nachdem keiner der Apostel mehr am Leben war, sei die ψευδώνυμος γνῶσις aufgetreten, wenn doch nach den

1) Bei Eusebius K.G. 3, 32.

Pastoralbriefen, unter Voraussetzung ihrer Ächtheit, eben diese Gnosis mit diesem ihrem Namen (man vgl. 1 Tim. 6, 20) ganz offen schon zur Zeit des Apostels Paulus aufgetreten sein müsste? Schon die Stelle des Hegesippus zeugt ganz entschieden gegen die Ächtheit der Pastoralbriefe. Bemerkenswerth ist noch, dass Hegesippus die Gnosis sowohl aus jüdischem als aus heidnischem Ursprung herleitet [1]). Marcioniten, Karpokratianer, Valentinianer, Basilidianer, Saturninianer werden als solche genannt, welche, den Magier Simon an der Spitze, von den sieben jüdischen Häresen als ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι die Einheit der Kirche durch verderbliche Lehren getheilt haben. Jüdische Häresen sind solche, welche, wie namentlich die Samaritaner, das ächte Judenthum durch heidnische Elemente, die sie mit demselben verbanden, verfälscht haben. Es stimmt demnach diese Angabe ganz mit dem Resultat unserer historischen Untersuchung zusammen, dass die Gnosis zwar auf dem Boden des Judenthums, aber durch Einwirkung einer aus dem Hellenismus entstandenen Religionsphilosophie ihren Ursprung genommen hat. Das häretische Judenthum ist eben das durch Religionsphilosophie und Speculation, diese trübenden Elemente, heidnisch umgestaltete.

In dieser Hinsicht spielt der Magier Simon eine eigene Rolle in der Geschichte der Gnosis. Er gilt den Kirchenvätern allgemein, wie ihn Irenäus nennt Adv. haer. 1, 27. 2, praef., als *magister et progenitor omnium haereticorum*, und so sind nun auch *omnes, qui quoquo modo adulterant veritatem, et praeconium ecclesiae ludunt, Simonis, Samaritani magi, discipuli et successores.* So wenig es aber je eine Secte solcher Simonianer gab, so wenig gab es einen Magier Simon. Alles, was über den Magier Simon erzählt wird, lautet so fabelhaft,

---

1) Vgl. Eusebius K.G. 4, 22.

dass man seine Existenz mit Recht bezweifeln darf. Er ist keine historische Person, sondern es ist in ihm, dem Erzhäretiker, nur der so eben bemerkte, sowohl jüdische als heidnische Ursprung der Gnosis mythisch aufgefasst. In dieser rein ideellen Bedeutung lernen wir ihn besonders aus den pseudoclementinischen Homilien kennen. Als Samaritaner ist er der Repräsentant des Heidenthums, da die Samaritaner den streng rechtglaubigen Juden als Heiden galten. In diesem Sinn wird Hom. 2, 22 von ihm gesagt, dass er Jerusalem läugne und dagegen den Berg Garizim einführe. Eben darauf bezieht sich, dass ihm die aus Homer bekannte Helena als Symbol des Hellenismus als Gattin beigegeben ist. Es ist somit in ihm nur das heidnische Element bezeichnet, das man vom Standpunkt des orthodoxen Judenthums oder Judaismus aus in der Gnosis sah. Judaismus und Gnosticismus bilden so allerdings auch einen Gegensatz, aber der Gegensatz zur Gnosis ist nur das alles Heidnische von sich ausschliessende Judenthum, während es doch längst schon ein doppeltes Judenthum gab.

Es zeigt sich auf diese Weise schon an dem Magier Simon, welche Aufnahme die Gnosis in der christlichen Kirche fand, und wie man über sie urtheilte. Ihr Dualismus und Doketismus musste, wie an den einzelnen Lehren näher nachzuweisen ist, mit dem jüdisch-christlichen Bewusstsein in vielfachen Conflict kommen; was man aber am allgemeinsten gegen sie geltend machte, ist, dass sie als ein Erzeugniss des Heidenthums eine blosse Härese sei, oder, was nur die nähere Bestimmung ist, als Philosophie und Speculation mit der positiven geschichtlichen Grundlage des Christenthums in Widerstreit komme. Das Christenthum musste erst von so verschiedenartigen Elementen, mit welchen es noch zusammengewachsen war, sich losreissen, und sich überhaupt seine eigene Bahn erst dadurch brechen, dass es alles von sich entweder

ausschied oder abwehrte, was es in seiner freien Entwicklung hemmen oder ihm nur eine einseitige Richtung geben konnte. Wollte es der Ebionitismus in den Banden des Judenthums, in der Beschränktheit des jüdischen Dogma zurückhalten, so bedrohte es dagegen der Gnosticismus mit dem auflösenden und zersetzenden Einfluss einer speculativen Religionsphilosophie, in welcher die geschichtliche Wahrheit gegen die Transcendenz der Idee völlig zurücktreten zu müssen schien. Diess ist es, was hauptsächlich die Opposition der Kirchenlehrer gegen die Gnosis hervorrief. Sie schien das Christenthum seiner positiven geschichtlichen Grundlage zu entrücken, und seinen Inhalt nur zum Gegenstand einer willkürlichen transcendenten Speculation zu machen.

Es ist sehr bezeichnend für diese Ansicht von der Gnosis, dass die Gnostiker zuerst und vorzugsweise Häretiker genannt wurden, dass man lange unter diesem Namen nur sie verstand, an ihnen der eigentliche Begriff der Häresе sich bildete. Der Begriff der Häresе ist das subjectiv Willkürliche im Gegensatz gegen das objectiv Gegebene [1]). Die subjective, aller objectiven Realität ermangelnde Willkür, welcher man sich unvermeidlich preïsgegeben sah, sobald man sich nicht an das positiv Gegebene hielt, fiel nirgends deutlicher in die Augen, als an der so grossen Mannigfaltigkeit der gnostischen Mei-

---

1) Die Häresen haben, wie Tertullian sagt, De praescr. haer. c. 6, nach der griechischen Bedeutung des Worts ihren Namen von der *electio, qua quis sive ad instituendas sive ad suscipiendas eas utitur.* Desswegen sage der Apostel Tit. 3, 11 von einem Häretiker, er sei αὐτοκατάκριτος, *sibi damnatus, quia et in quo damnatur, sibi elegit. Nobis vero nihil ex nostro arbitrio indulgere licet, sed nec eligere, quod áliquis de arbitrio suo induxerit. Apostolos Domini habemus auctores, qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio, quod inducerent, elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus adsignaverunt.* Vgl. c. 37: *si haeretici sunt, Christiani esse non possunt, non a Christo habendo, quod de sua electione sectati haereticorum nomine admittunt.* Vgl. c. 42.

nungen, welche bei allem Gemeinsamen, das sie haben mochten, so weit auseinander giengen und in so vielfachen Widerspruch mit sich selbst kamen. Seitdem ist das Häretische gleichbedeutend mit dem subjectiv Willkürlichen, und die Grundeigenschaft aller Häretiker ist der Egoismus der Subjectivität. Um dieser subjectiven Willkür der Häretiker entgegenzutreten, konnte man sich nur an die geschichtliche Grundlage des Christenthums, als das wahrhaft Objective, halten, an die Tradition und die Schrift, nur kam es, so bald man die Schrift zur Grundlage des Streits mit den Häretikern machen wollte, auf die weitere Frage an, wie die Schrift zu erklären sei, worüber man sich wieder in sehr divergirende Richtungen theilte. Es wird in der Folge näher gezeigt werden, wie sich von diesem Punkte aus die Lehre von der Tradition mit den Bestimmungen, die als Kriterien der katholischen Wahrheit galten, bildete.

In demselben Interesse, um gewisse Haltpunkte zur gemeinsamen Vereinigung gegen die Häretiker zu haben, setzte man schon früh gewisse Sätze fest, die als absolute Norm des Glaubens gelten sollten. Es sind diess die sogen. *regulae fidei,* wie wir sie besonders bei den Hauptbestreitern der Gnostiker, bei Irenäus und Tertullian, finden. Die Veranlassung zu solchen Glaubensformeln gab schon die Taufformel, welche, so kurz sie war, das Bekenntniss der Hauptwahrheit des Christenthums ausdrücken sollte. Für den Zweck eines solchen Bekenntnisses fasste man sodann, wie wir es in der Stelle 1 Tim. 3, 16 sehen, die Hauptmomente der Geschichte Jesu zusammen, indem man in solche Formeln immer mehr zusammendrängte, was man als wesentlichen Inhalt des christlichen Glaubens und als positive geschichtliche Wahrheit geltend zu machen, ein besonderes Interesse hatte. So gibt Irenäus 1, 10., wo er im Gegensatz gegen die Häretiker von der Einheit der Kirche spricht, auch die Haupt-

lehren an, die in der ganzen Kirche einstimmig gelehrt und geglaubt werden. *Ecclesia per universum orbem usque ad fines terrae seminata et ab Apostolis et a discipulis eorum accepit eam fidem, quae est in unum Deum, patrem omnipotentem, qui fecit coelum et terram etc., et in unum Jesum Chr., filium Dei, incarnatum pro salute nostra, et in spiritum s., qui per prophetas praedicavit dispositiones Dei, et adventum, et eam, quae est ex virgine, generationem et passionem etc.* Es ist hier deutlich zu sehen, welche antithetische Beziehung diese Sätze gegen die Lehre der Gnostiker haben.

Bei Tertullian finden sich drei im Ganzen ziemlich gleichlautende Formeln dieser Art [1]). Wir haben in ihnen die ältesten Symbole als Grundlage der Glaubenseinheit im Gegensatz gegen die Häretiker, und zwar namentlich die Gnostiker. Da man die Quelle der Häresen nur in der Philosophie finden konnte, so entwickelte sich schon aus dem Streit mit den Gnostikern der Gegensatz des Glaubens und Wissens und die Ansicht, dass der Glaube eine Schranke in sich habe, welche man im Interesse des Christenthums gegen den Wissenstrieb der Philosophie unverrückt festhalten müsse, dass ebendesswegen die gegen diese Schranke ankämpfende Philosophie nur als eine Feindin des Christenthums anzusehen sei. Von der Philosophie, sagt Tertullian De praescr. haer. c. 7, werden die Häresen subornirt: aus ihr kommen die Äonen und Formen der Gnostiker. Der Apostel selbst hat zu Athen jene menschliche Weisheit kennen gelernt, die nur eine *adfectatrix* und *interpolatrix* der Wahrheit ist, welche in der Mannigfaltigkeit ihrer Secten, in dem Widerspruch ihrer Meinungen ebenso viele Häresen in sich hat. Tertullian will hiemit sagen, die Häresen haben nicht nur dem Namen, sondern auch der Sache nach ihren Ursprung ganz aus der Philosophie genommen, die

1) De praescr. haer. c. 13. Contra Prax. c. 2. De velandis virg.

Philosophie selbst zerfalle ja in lauter Häresen, sofern unter Häresen urspünglich philosophische Lehren und Meinungen zu verstehen sind, von welchen bei dem Mangel an aller objectiven Wahrheit jede das gleiche subjective Recht für sich geltend machen kann. Es gilt daher von der Philosophie dasselbe, was von den Häresen gilt, es ist derselbe Gegensatz gegen die christliche Wahrheit. „Was haben also, fährt Tertullian fort, Athen und Jerusalem, was die Akademie und die Kirche, was die Häretiker und die Christen mit einander gemein? Unsere Lehre stammt aus der Halle Salomo's, welcher selbst gesagt hat, man müsse den Herrn in der Einfalt des Herzens suchen. Die, welche ein stoisches, platonisches, dialectisches Christenthum hervorgebracht haben, mögen sehen, was sie damit ausrichten. ***Nobis curiositate opus non est post Jesum Chr. nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse, quod ultra credere debeamus.***" Der Glaube hat also sein absolutes Princip in sich selbst, er ist der absolute Punkt, über welchen man nicht hinausgehen kann, um sich an etwas Anderes zu halten, was auf dieselbe absolute Weise gelten könnte. Wenn sich die Gnostiker für die Freiheit des Denkens und Forschens darauf beriefen, dass Christus selbst zum freien Suchen nach Wahrheit aufgefordert habe, indem er sagte: Suchet, so werdet ihr finden, welche Stelle auch Christen geltend machen, um das Recht ihres Wissentriebs dadurch zu begründen, und die Häretiker besonders einschärfen, um Misstrauen und Zweifelsucht gegen die Kirchenlehre zu erregen, so bemerkt Tertullian dagegen, es könne hier nicht von einem Suchen in's Endlose die Rede sein, sondern nur von einem Suchen, bis man gefunden habe, was man suche, was die religiösen Bedürfnisse des Menschen befriedige, die reine Lehre Christi. Habe man diese gefunden, so wisse man, was man habe, man eigne sich das, was man gefunden, durch den Glau-

ben an. *Ad hoc ergo quaeris, ut invenias, et ad hoc invenies, ut credas. Omnem prolationem quaerendi et inveniendi credendo fixisti, hunc tibi modum statuit fructus ipse quaerendi. Hanc tibi fossam determinavit ipse, qui te non vult aliud credere, quam quod instituit, ideoque nec quaere. Ceterum si, quia et alia tanta ab aliis sunt instituta, propterea in tantum quaerere debemus, in quantum possumus invenire, semper quaeremus, et nunquam omnino credemus. Ubi enim erit finis quaerendi? ubi statio credendi? ubi expunctio inveniendi?* Bei Marcion, bei Valentin? Aber auch diese, wie alle Gnostiker, rufen uns immer wieder dasselbe zu: Suchet, so werdet ihr finden. *Quaeramus ergo in nostro, et a nostris, et de nostro, in eo duntaxat, quod salva regula fidei potest in quaestionem devenire.* Wenn man sich aber an die *regula fidei* halte, *manente forma ejus in suo ordine,* d. h. so, dass der substanzielle Inhalt der Glaubensregel immer derselbe bleibt, der Glaube also durch das Wissen auf keine Weise beeinträchtigt und um sein absolutes Recht gebracht wird, so mag man dann seinem Wissenstrieb mit aller Lust sich hingeben. *Fides in regula posita est. Cedat curiositas fidei. Adversus regulam nihil scire, omnia scire est.* De praescr. haer. c. 10—14. So unbedingt muss demnach das Wissen dem Glauben sich unterordnen. Der Glaube bedarf gar nicht des Wissens, er kann sich nur negativ zu ihm verhalten, um es von sich abzuwehren und fern zu halten.

Es ist diess aber nur die Ansicht solcher Kirchenlehrer, welche, wie Irenäus und Tertullian, in ihrer Polemik gegen die Gnostiker auch zu einem schroffen Gegensatz gegen die Gnosis selbst fortgiengen, nicht blos die Gnosis, sondern mit ihr die Philosophie überhaupt verwarfen, und gerade über denjenigen Philosophen, welcher sowohl auf die Gnostiker als auch auf viele Kirchenlehrer und die christliche Theologie überhaupt den grössten Einfluss gehabt hat, über Plato, das härteste

Urtheil fällten. Tertullian nennt ihn geradezu den Patriarchen der Häretiker, den *condimentarius omnium haereticorum*, den, der zu allen Häresen die Würze gegeben habe. Adv. Hermog. c. 8. De anima c. 23. Stellen wir diese Ansicht von der Philosophie oder der Gnosis, oder von dem Verhältniss des Glaubens und des Wissens der der Gnostiker gegenüber, so haben wir zwei ganz divergirende Ansichten. Die eine hält sich einzig nur an den Glauben, der Glaube ist ihr für sich schon das schlechthin Absolute, der andern ist das Wissen so sehr das absolute Wissen, dass neben demselben der Glaube als die πίστις τῶν πολλῶν, wie die Gnostiker den Glauben bezeichneten, im Grunde gar nicht in Betracht kommt.

4. Glaube und Wissen. Clemens von Alexandrien. Das System des Origenes [1]).

Zwischen diesen einander entgegengesetzten Ansichten bildete sich sehr natürlich eine mittlere, welche Glauben und Wissen nicht in ihrem Gegensatz auseinanderfallen lassen, sondern vielmehr zusammenhalten und in ein inneres Verhältniss zu einander setzen wollte. Eine Ansicht von der Philosophie, wie die des Irenäus und Tertullian war, ist mit Recht da nicht vorauszusetzen, wo die Philosophie in ihrer Beziehung zur Religion längst eine so grosse Bedeutung erlangt hatte, in Alexandrien. Die christliche Theologie, wie sie sich zu Ende des zweiten und im Laufe des dritten Jahrhunderts gestaltete, war ganz eine Fortbildung der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie, deren wesentlichstes Element der Platonismus war. Wie die Gnosis in ihrer ältesten

1) Vgl. des Verf. Lehre von der Dreieinigkeit u. s. w. I, 186 ff. Christliche Gnosis 488 ff.

Form nur ein neuer Zweig dieser speculativen Religionsphilosophie war, welche dadurch, dass sie auch das Christenthum in ihren Kreis aufnahm, nur ihren Gesichtskreis erweiterte und einen höheren Aufschwung nahm, so trat auch die Theologie der alexandrinischen Kirchenlehrer in ein gleiches Verhältniss zu dieser längst vorhandenen Religionsphilosophie. Der Unterschied war nur, dass sie sich an die positive Grundlage des Christenthums genauer anschloss, und durch sie mehr leiten und bestimmen liess, als diess bei den Gnostikern der Fall war. Wie sehr man in Alexandrien schon früh das Bedürfniss einer wissenschaftlichen Behandlung der Lehren des Christenthums erkannte, beweist die berühmte, vorzüglich in unserer Periode daselbst blühende Katechetenschule. Wir wissen zwar über ihren Ursprung und ihre ursprüngliche Bestimmung nichts Näheres, es ist aber nach allem, was uns über sie bekannt ist, mit Recht anzunehmen, dass ihre Hauptaufgabe war, die Lehren des Christenthums besonders griechisch Gebildeten auf eine solchen Anforderungen entsprechende Weise vorzutragen. Eine andere Behandlungsweise ist auch schon nach der Individualität der Männer, welche die ersten Vorsteher dieser Schule waren, und ihr ihren bestimmten theologischen Charakter gaben, nicht zu erwarten. Der erste uns bekannte Lehrer dieser Schule war Pantänus, welcher ausdrücklich ein stoischer Philosoph genannt wird. In welchem Sinn er diess war, mag daraus erschlossen werden, dass auch in dem theologischen oder gnostischen System seines Schülers Clemens die stoische Philosophie, deren praktisches Ideal der Gnosis auf ihrem absoluten Standpunkt sehr einleuchtete, ein sehr wichtiges Element war. Clemens und dessen Schüler Origenes sind die Hauptrepräsentanten der in unserer Periode blühenden alexandrinischen Theologie, welche in zweifacher Hinsicht eine sehr merkwürdige Erscheinung unserer Periode ist, einmal als die erste auf bestimmten

Principien beruhende und in einem grössern Zusammenhang systematisch gestaltete Form der Theologie, sodann wegen der vermittelnden Stellung, die sie zwischen der transcendenten Speculation der Gnostiker und der einzig nur am Gegebenen und Thatsächlichen hängenden Richtung eines Irenäus und Tertullian einnimmt.

Von diesen Kirchenlehrern wurde die Frage über das Verhältniss des Glaubens und Wissens ganz anders bestimmt. Welche Wichtigkeit diese Frage für sie hatte, ist eben daraus zu sehen, dass sie in dem bekannten Unterschied, welchen sie zwischen der πίστις und der γνῶσις machten, sie zuerst in ihrer wahren Bedeutung auffassten und auf ihren wissenschaftlichen Begriff zu bringen suchten. Sie verwarfen so wenig die Gnosis schlechthin als Härese, dass sie vielmehr das Wesen der christlichen Theologie selbst in sie setzten und selbst Gnostiker sein wollten, d. h. Gnostiker in dem Sinne, in welchem insbesondere Clemens in seinem Gnostiker das Ideal eines wissenschaftlich denkenden, das Princip seines absoluten Wissens auch praktisch bewährenden Christen erblickte. Aber die Gnosis in diesem Sinne sollte im engsten Zusammenhang mit der πίστις stehen, und alles, was sie ist, nur auf der Grundlage und unter der Voraussetzung der πίστις sein. Schon damals war die in der Folge so berühmt gewordene Stelle des Propheten Esaias 7, 9: ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε, wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr auch nicht zur Erkenntniss gelangen, wobei demnach die Möglichkeit des Erkennens ganz von der Realität des Glaubens abhängig gemacht und durch sie bedingt ist, das klassische Motto für das Verhältniss des Glaubens und Wissens, dessen Bestimmung sich besonders Clemens zur Hauptaufgabe in allen seinen Schriften machte.

Die Gnosis ist nach Clemens das Wissen im höchsten Sinn, das absolute Erkennen. Wie aber das Erkennen, um das absolute zu sein, erst der Vermittlung durch ein anderes

Erkennen, das noch nicht das absolute ist, bedarf, so hat auch nach Clemens die Gnosis zu ihrer nothwendigen Voraussetzung den Glauben. Die πίστις und die γνῶσις stehen in dem innigsten gegenseitigen Zusammenhang. Der Glaube ist die Grundlage, auf welcher die Gnosis ruht, und dem Gnostiker ebenso nothwendig, als dem, der in der Welt lebt, das Athmen zum Leben. Denn wie man ohne die vier Elemente nicht leben kann, so kann ohne den Glauben die Gnosis nicht nachfolgen. Der Glaube muss also vorangehen, der Gnostiker wurzelt im Glauben, die Gnosis hat in dem Glauben ihren realen Inhalt; aber ebenso nothwendig muss auch die Gnosis nachfolgen, weil das Wissen höher steht als der Glaube, der Inhalt des Glaubens erst durch die Gnosis zum vollen Bewusstsein erhoben wird. Die Gnosis, sagt Clemens, ist eine Vollendung des Menschen als Menschen, die durch die Erkenntniss des Göttlichen zu Stande kommt, und mit sich und dem göttlichen Logos einstimmig ist. Durch sie wird der Glaube vollendet: der Glaube ist ein im Innern niedergelegtes Gut, auch ohne Gott zu suchen, bekennt er, dass er ist, und preist ihn als den Seienden; indem man nun von diesem Glauben ausgeht und in ihm fortschreitet, gelangt man zu der Erkenntniss. Der Glaube ist daher, so zu sagen, eine auf das Allgemeine sich beschränkende Erkenntniss des Nothwendigen, die Gnosis ein festes und sicheres Erkennen des durch den Glauben Aufgenommenen, das durch die Lehre des Herrn auf den Glauben gebaut wird, und zu dem unwandelbaren begreifenden Wissen hinüberführt. Die erste heilbringende Umänderung ist daher die vom Heidenthum zum Glauben, die zweite die vom Glauben zum Wissen. Die Gnosis ist demnach, wenn wir diese Merkmale zusammenfassen, der zum Wissen erhobene Glaube, oder, sofern im Glauben unmittelbar ist, was im Wissen vermittelt ist, das seiner Vermittlung sich bewusste, absolute Wissen. Diesen Unter-

schied bezeichnet Clemens insbesondere durch die Ausdrücke σύντομος γνῶσις, d. h. summarisches Wissen, und ἀπόδειξις sehr genau, da die ἀπόδειξις nur ein solches Wissen ist, das durch die Gründe und Beweise, auf welchen es beruht, sich hindurch bewegt. In diesem Sinne sagt Clemens, die γνῶσις könne nicht ohne die πίστις, und die πίστις nicht ohne die γνῶσις sein, beide seien durch einen göttlichen gegenseitigen Zusammenhang mit einander verbunden. Der Glaube ist auch ein Wissen, wenn er aber doch nicht das rechte Wissen ist, so kann er nur das unmittelbare Wissen sein, das Wissen als ein schlechthin Gegebenes. Als solches aber darf man den Glauben nicht zu tief herabsetzen, denn der Glaube ist, wie Clemens sagt, kein blosses Meinen, er ist vom Meinen ebenso verschieden als vom Wissen. Er geht zwar vom Sinnlichen aus, verlässt aber das blosse Meinen und ergreift das Gewisse und Wahre. Wenn man von der Wissenschaft sagt, dass sie demonstrirend verfahre, so sind doch die Principien nicht demonstrirbar, alles, was bewiesen werden soll, setzt etwas Anderes voraus, woraus es bewiesen werden muss, das höchste Princip aber kann nur durch den Glauben ergriffen werden. Man muss dem Logos gehorchen, als dem Lehrer, d. h. ihm glauben. Der Glaube ist also das Erste, das Unmittelbare, aber in seiner Unmittelbarkeit die unmittelbare Gewissheit, die ihr Princip in sich selbst hat. Der Glaube ist so absolut als das Wissen, soll aber die eine Absolutheit mit der andern zusammen bestehen können, so kann diess nur durch die Unterscheidung zwischen Inhalt und Form ausgeglichen werden, worauf auch zuletzt, obgleich Clemens sich hierüber nicht näher erklärt hat, seine Ansicht von dem Verhältniss des Glaubens und Wissens, wenigstens der Sache nach, hinausläuft. Ist der Glaube eine σύντομος γνῶσις, die γνῶσις eine ἐπιστημονικὴ πίστις, so sind beide eines und dasselbe, ihre Identität kann aber nur im Inhalt bestehen, da

die Form, wie von selbst klar ist, eine wesentlich verschiedene ist [1]).

Die γνῶσις nimmt also zwar die πίστις in sich auf, das Wissen erhält vom Glauben seinen realen Inhalt, aber die γνῶσις stellt sich auch als das Höhere über die πίστις; nur um so mehr ist daher zu fragen, was das Princip der Gnosis ist, was sie zu dem macht, was sie in ihrem Unterschied von der πίστις ist. Es konnte diess nur die Philosophie sein, die Philosophie aber konnte vermöge ihres heidnischen Ursprungs nicht geradezu als das Princip der Gnosis betrachtet werden. Diess ist es, was den Clemens in seinen Erklärungen über das Verhältniss der Philosophie zum Christenthum in einen gewissen Widerspruch mit sich selbst zu bringen scheint. Auf der einen Seite soll die Philosophie in einem blos äussern, formellen, propädeutischen Verhältniss zum christlichen Glauben stehen, auf der andern Seite kann aber doch das, was den Glauben zum Wissen erhebt, das Princip des Wissens, nur in der Philosophie sein. Diese verschiedenen Betrachtungsweisen gehen bei Clemens immer wieder in einander über, ohne dass recht klar ist, worin sie ihre Einheit haben. Die Philosophie ist, wie Clemens sagt, eine Vorübung und Vorbereitung für die Weisheit, was allegorisch durch die beiden Frauen Abrahams, Sara und Hagar, erläutert wird. Sara, die Weisheit, die Hausgenossin des glaubigen Abraham, sei anfangs unfruchtbar gewesen, aber nach ihrem eigenen Willen habe Abraham in dieser Zeit des Fortschreitens sich mit der ägyptischen Hagar, der κοσμικὴ παιδεία, verbunden, und dann erst sei Isaak geboren worden, der Typus Christi. Die Philosophie untersucht die Wahrheit und die Natur der Dinge, die Weisheit aber ist die Wahrheit selbst. Die vorbereitenden Wissenschaften üben den Geist, wecken den Verstand

1) Man vgl. Strom. 2, 4. 11. 5, 1. 7, 10.

und erzeugen den Scharfsinn, der sich zu Untersuchungen durch die wahre Philosophie eignet. Strom. 1, 5. Bei dem Gnostiker sei zwar, zeigt Clemens Strom. 6, 10, das Vorherrschende die Gnosis, aber es sei ihm auch das angelegen, was zur Gnosis vorbereite, indem er von jeder Wissenschaft das für die Wahrheit Gewinnbringende nehme. Viele haben eine kindische Furcht vor der griechischen Philosophie, wie wenn sie der Wahrheit Gefahr brächte. Davon spricht Clemens öfter, er musste in einer Zeit, in welcher, wie er selbst sagt, beinahe alle Christen noch ohne die allgemeine wissenschaftliche Bildung, die ἐγκύκλιος παιδεία, und ohne hellenische Philosophie waren, den Werth und Gebrauch der Philosophie erst rechtfertigen. So viele unwissende Schreier führen immer die Behauptung im Munde, der Glaube habe sich nur an das Nothwendigste und die Hauptsache zu halten, und sich nicht auf fremdartige, zum Zwecke nichts beitragende Dinge einzulassen. Dagegen sagt Clemens, wenn man von der Philosophie Gefahr für den Glauben fürchten wollte, so wäre diess nur ein Beweis der Schwäche des Glaubens. Wie man von der Weinrebe ohne Pflege keine geniessbare Frucht erhalten könne, so müsse auch die Wissenschaft die Pflegerin des Glaubens sein. Der Gnostiker müsse vieles wissen, weil ihm alles dazu diene, das Allgemeine und Besondere zu unterscheiden, denn die Ursache des Irrthums und der falschen Meinung liege in der Unfähigkeit zu beurtheilen, wie die Dinge mit einander in Gemeinschaft stehen, und dann wieder von einander verschieden seien. Er könne daher mit den encyklischen Wissenschaften und der griechischen Philosophie nicht unbekannt bleiben, nur werden sie nie der Zweck selbst, sondern nur ein Mittel zum Zweck sein. Sie sei eine Vorbereitung und Bildung für die wahre Philosophie, das Christenthum, oder bereite, wenn sie auch die Wahrheit nicht in ihrer ganzen Grösse erfasse, doch den Weg der königlichsten

Lehre, indem sie den Geist aufkläre, die Sitten bilde, und zur Aufnahme der Wahrheit den kräftige, der an eine Vorsehung glaube. Strom. 1, 20. 26. 5, 3.

Es ist schon hier zu sehen, wie die Ansicht von dem blos formellen Werth und Nutzen der Philosophie in die höhere übergeht, nach welcher die Philosophie das absolute Wissen selbst ist. Ist auch die Philosophie eine blosse Übung und Vorbereitung, so gibt sie doch dem ganzen Bewusstsein des Menschen überhaupt erst die Form, in welcher das absolute Wissen ihm möglich ist. Auch die Philosophie kommt daher nach Clemens von Gott. Denn von Gott kommt alles Gute, das eine unmittelbar, wie das alte und neue Testament, das andere mittelbar, wie die Philosophie. Vielleicht wurde aber auch sie den Griechen damals unmittelbar gegeben, ehe der Herr die Griechen berief. Denn auch sie führte, gleich einem Pädagogen, die Griechen, wie das Gesetz die Hebräer, zu Christus. Die Philosophie ist eine Vorbereitung, indem sie dem den Weg bahnt, welcher von Christus seine Vollendung erhält. Um sie in dieser vorbereitenden Eigenschaft nach Gebühr zu würdigen und als göttliches Geschenk in ihrem selbstständigen Werth anzuerkennen, nennt sie Clemens sogar das den Griechen gegebene Testament. Strom. 6, 8. Irren wir nicht, wenn wir überhaupt von allem, was für das Leben nothwendig und nützlich ist, sagen, es sei nur von Gott gekommen, so dürfen wir auch behaupten, dass die Philosophie, die den Griechen gleichsam als ihr eigenes Testament gegeben worden ist, die Grundlage der christlichen Philosophie sei, wenn auch so viele, die nach griechischer Weise philosophiren, gegen die Wahrheit taub sind, aus Verachtung gegen die Stimme der Barbaren. Kommt die Philosophie überhaupt von Gott, so ist es nur die nähere Bestimmung, wie sie schon in der alexandrinischen Religionsphilosophie lag, wenn der göttliche Logos, der der Urheber der beiden Testamente ist,

als allgemeines Offenbarungsprincip, auch als das Princip der heidnischen Philosophie betrachtet wurde. Clemens vergleicht daher den Logos, als die allen sich mittheilende allgemeine Vernunft, mit dem Sämann der Parabel. Denn Einer ist es, der den Boden der menschlichen Erde bepflanzt, und von oben herab seit dem Beginn der Welt den nährenden Samen ausgestreut hat, und zu jeder Zeit den Logos gleich einem Regen herabfallen liess, nur die Zeiten und Orte, die den Samen aufnehmen sollten, machten einen Unterschied. Aus einer und derselben Quelle schöpfend hat der Herr, als der Logos oder die Vorsehung, den Einen die Gesetze, den Andern die Philosophie gegeben. Str. 1, 7. 7, 2. Wiederholt bestreitet daher Clemens sehr ernstlich das nichtige Vorgeben, dass die Philosophie von einem bösen Princip herrühre, dass sie vom Teufel oder von gefallenen Geistern ihren Ursprung genommen habe.

Demungeachtet spricht Clemens auch wieder von einem dämonischen Ursprung der Philosophie, die Philosophie sei nicht gesandt vom Herrn, sondern gestohlen gekommen, oder von einem Diebe geschenkt worden. Sie sei wie von einem Prometheus gestohlen, und als Diebe und Räuber können die griechischen Philosophen betrachtet werden, weil sie schon vor der Erscheinung des Herrn Theile der Wahrheit, ohne es anzuerkennen, von den Propheten der Hebräer genommen und als eigene Lehren sich zugeeignet haben. Einiges haben sie verfälscht, Anderes mit sophistischer Kunst ungeschickt behandelt, Anderes selbst erfunden. Diebe und Räuber werden die griechischen Philosophen genannt, mit Beziehung auf die Stelle Joh. 10, 8, wo Jesus sagt, alle, welche vor ihm gekommen, seien Diebe und Räuber gewesen. Wozu sollen aber, muss man fragen, die Philosophen und Dichter der Griechen das alte Testament bestohlen haben, da ihnen doch das Wahre, das sich bei ihnen findet, und das allein den am alten Testa-

ment begangenen Diebstahl wahrscheinlich machen kann, schon durch einen andern frühern Diebstahl zugekommen sein soll, wozu also ein doppelter Diebstahl dieser Art? Wahrscheinlich soll der zweite Diebstahl nur eine Fortsetzung des ersten sein, und dieser Diebstahl überhaupt, der erste wie der zweite, soll den dem Heidenthum eigenen Charakter eines erborgten, von aussen her angeeigneten Scheins der Wahrheit bezeichnen. In diesem Sinne wird selbst Plato, weil er die Weisheit des längst griechisch übersetzten alten Testaments benützt haben soll, der Philosoph aus den Hebräern genannt. Die hebräische Philosophie (ἡ καθ' Ἑβραίους φιλοσοφία) ist die älteste, alles philosophische Wissen, alles, was Clemens Philosophie nennt, ist nur ein Ausfluss aus ihr, aus ihr genommen, oder vielmehr ihr gestohlen. 1, 1. 16. 22. 26. 5, 14. 6, 2.

Um diesen von Clemens in doppelter Form angenommenen Diebstahl recht zu verstehen, muss man ihn darauf beziehen, dass sich Clemens das Wahre, das die griechische Philosophie enthalten sollte, nur als etwas particulär Wahres, als eine Mischung des Wahren und Falschen denken konnte. Es ist nur ein entwendetes Gut, das, so werthvoll es seinem Inhalt nach ist, doch in formeller Hinsicht einen wesentlichen Mangel hat, sofern es auf unrechtem Wege erworben worden ist. Eben dieses Falsche neben dem Wahren, diese Negativität, die der griechischen Philosophie darin anhängt, dass sie nicht die ganze absolute Wahrheit in sich hat, sondern nur Theile der Wahrheit, soll der Diebstahl bezeichnen, als begangen an etwas, das man nicht ganz sich zueignen kann, sondern nur so, dass man das Eine und das Andere hinwegnimmt, dem Ganzen bald dieses, bald jenes Stück entreisst. Bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht, dass dieser Diebstahl nicht blos dem Teufel, sondern bestimmter den untergeordneten Engeln zugeschrieben wird, welche nach alter göttlicher Anordnung den einzelnen Völkern vorstehen sollten. Nach

der bekannten jüdischen Deutung der Stelle 5 Mos. 32, 8 dachte sich auch Clemens als den unmittelbaren Vorsteher des Volkes Gottes den Logos, als die Vorsteher der übrigen Völker aber unter dem Logos stehende geringere Engel, welche jedoch nach der gewöhnlichen Ansicht nur für abgefallene Geister oder Dämonen gehalten wurden. Es sind diess die *angeli desertores* und *proditores*, welche nach der bei den Kirchenlehrern uns öfters begegnenden jüdischen Vorstellung die göttliche Wahrheit diebisch und verrätherisch an die Menschen gebracht haben sollten. Mit diesem Diebstahl, dieser ἑλληνικὴ κλοπὴ βαρβάρου φιλοσοφίας, ist gar nichts anderes gesagt, als was Clemens sonst so oft behauptet, dass die griechische Philosophie die Wahrheit nicht ganz und vollständig, nicht τελείως, sondern nur μερικῶς erkenne. Str. 6, 7. Ebendesswegen kommt es nun, wenn man überall nur Theile und Elemente der Wahrheit erkennt, darauf an, sich bewusst zu sein, sie seien nur einzelne zerstreute Bruchstücke eines gleichsam zersplitterten Ganzen, dessen einem Raube gleichende Zersplitterung eben die Ursache ist, dass sich der Wahrheit überall der Irrthum, dem Vollkommenen das Unvollkommene angehängt hat.

Je deutlicher daher der Gnostiker auf der einen Seite der unendlichen Getheiltheit der Wahrheit, auf der andern der dieser Vielheit zu Grunde liegenden Einheit sich bewusst ist, desto vollkommener ist sein Wissen, und die höchste Aufgabe des Gnostikers ist es ebendesswegen, in einem so viel möglich grossen Umfang durch alle Theile des menschlichen Wissens hindurch zu dem Einen absoluten Wissen hindurchzudringen. Sehr schön hat sich Clemens Str. 1, 13 hierüber so ausgesprochen: „Die Wahrheit ist nur Eine, das Falsche aber hat unendlich viele Abwege. Wie die Bacchen, die den Pentheus zerrissen und zerstückelt haben, rühmen sich die Häresen der barbarischen und hellenischen Philosophie, wie

wenn jede in dem, was ihr zu Theil geworden, die ganze Wahrheit hätte. Der Aufgang des Lichts aber setzt alles in's Licht. Alle Hellenen und Barbaren, die nach der Wahrheit gestrebt haben, geben den Beweis, dass sie, die Einen nicht wenig, die Andern nur einen sehr kleinen Theil von der Wahrheit erreicht haben. Die Ewigkeit begreift Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit in Einem Moment in sich, aber noch weit mehr als die Ewigkeit vermag es die Wahrheit, den ihr angehörenden Samen, wenn er auch in einen noch so verschiedenartigen Boden gefallen ist, zur Einheit zusammenzubringen. In den Lehrmeinungen der Häresen, die nicht ganz taub geworden sind, und die natürliche Consequenz verloren haben, findet sich sehr Vieles, was, so unähnlich es auch unter sich zu sein scheint, doch eine gewisse Beziehung zur Wahrheit überhaupt hat, und entweder als Glied, oder als Art, oder als Gattung in Eins zusammenläuft. So haben nun die barbarische und die hellenische Philosophie die ewige Wahrheit zu zerstückelten Gliedern nicht einer Mythologie des Dionysos, sondern der Theologie des ewigen Logos gemacht, wer aber das Getrennte wieder zusammensetzt und zur Einheit bringt, wird den vollkommenen Logos ohne Gefahr schauen, die Wahrheit." Eben diess aber, das Zerstreute und Isolirte, wie zusammengehörige Glieder eines zerrissenen Leibs, zu vereinigen, in dem Getrennten die ursprüngliche Einheit anzuschauen, ist nur auf dem absoluten Standpunkt des Christenthums möglich, und selbst in Beziehung auf das Judenthum kann das, was in ihm dem Buchstaben nach das Gepräge der Unvollkommenheit und Beschränktheit an sich trägt, nur durch die Allegorie, deren Inhalt vom Christenthum aus bestimmt wird, mit dem Christenthum als der absoluten Religion ausgeglichen werden. Auf diesen absoluten Standpunkt sich zu stellen, ist die eigentliche Aufgabe der Gnosis. Dieser Aufgabe kann aber die Gnosis nur sofern sie Philosophie ist entsprechen.

Man kann daher den Unterschied der πίστις und der γνῶσις auch so bestimmen: die Gnosis ist nicht der absolute Inhalt, sondern die absolute Form, oder nicht blos das Absolute an sich, sondern das Bewusstsein des Absoluten, des Absoluten aber sich bewusst zu werden, ist nur auf dem Wege der Philosophie möglich, durch alle jene Mittel der allgemeinen Bildung, welche die Philosophie hiezu darbietet. Wenn man daher auch den Werth und das Wesen der Philosophie nur in das Formelle und Propädeutische setzt, so liegt doch in ihr allein die Möglichkeit, den absoluten Inhalt der πίστις auf absolute Weise zu wissen. Da das Christenthum zwar die absolute Wahrheit ist, das Bewusstsein dieser Wahrheit aber auf sehr verschiedene Weise vermittelt werden muss, der Weg zu ihrer Erkenntniss ein sehr vielfacher und schwieriger ist, so konnte Clemens über die Häresen nicht so hart urtheilen, wie Tertullian und Irenäus. So sehr auch er den Häretikern ihre δοξοσοφία, ihre Einbildung und Willkür zum Vorwurf macht, so wurde doch von ihm immer anerkannt, dass die Häresen hauptsächlich aus der Schwierigkeit der Erkenntniss der Wahrheit entstehen. Auch die Häresen enthalten theilweise etwas Wahres und geben Gelegenheit, die Wahrheit zu erkennen, und sich davon zu überzeugen, wie allein in der Wahrheit und in der alten Kirche die genaueste Gnosis und die in der That beste αἵρεσις ist. Die wahre Kirche und die Häresen verhalten sich zu einander, wie die ἐπιστήμη und die οἴησις. Str. 7, 15. 16.

Das Verhältniss dieser beiden Begriffe, des Glaubens und Wissens, die die Grundlage aller wissenschaftlichen Theologie sind, ist schon von Clemens so bestimmt worden, dass Origenes dieselbe Grundansicht nur weiter entwickeln und systematischer durchführen konnte. Er spricht zwar nicht so oft, wie Clemens, ausdrücklich von der Gnosis und ihrem Verhältniss zu der πίστις, er setzt solche Erörterungen, wie sie

Clemens gibt, schon voraus, aber seine Ansicht von dem Verhältniss beider ist dieselbe, und er sucht sie nur genauer zu bestimmen und zu begründen. Sehr richtig hebt Origenes, um den Glauben vom Wissen zu unterscheiden, die praktische Wichtigkeit des Glaubens hervor. Der einfache Glaube, die ψιλὴ πίστις, der Glaube als solcher, sei hinreichend zur Seligkeit, er habe die Kraft, die Menschen von der Sünde zu bekehren und zu bessern, seine Wirkung sei überall ein frisches kräftiges Leben, wie diess die allgemeine Erfahrung lehre. Dass aber der Glaube auch in seiner einfachen Gestalt so viel wirke, sei eine sehr weise und wohlthätige Veranstaltung Gottes, da ja auch die Ungebildeten selig werden sollen, und nur die Wenigsten Zeit oder Talent zum tiefern Eindringen haben. Demungeachtet kann man bei dem blossen Glauben nicht stehen bleiben, der Inhalt des Glaubens, die christliche Lehre, muss auch wissenschaftlich behandelt werden. Es ist diess nicht nur möglich, sondern sogar Pflicht für alle, die durch ihre Individualität dazu berufen sind, wie es denn auch von der Schrift ausdrücklich geboten wird. Der Inhalt des Glaubens ist, als die Offenbarung der absoluten Vernunft, durchaus vernünftig, und kann daher auch in das Wissen aufgenommen und nach der Weise der hellenischen Dialektik vernunftmässig entwickelt und dargestellt werden. Die heilige Schrift fordert hiezu selbst auf, denn sie enthält vieles Dunkle und Räthselhafte, um den Forschungstrieb anzuregen und zu üben, sie verbirgt in ihrem Buchstaben einen tiefen innern Sinn, sie schliesst, wie der Leib den Geist, ein ewiges geistiges Evangelium ein, und stellt die höhern Wahrheiten in Gleichnissen und Bildern, die ewigen Ideen in der Form einer zeitlichen und geschichtlichen Offenbarung dar. Es gibt daher ein doppeltes Evangelium, ein εὐαγγέλιον αἰσθητὸν und ein εὐαγγέλιον πνευματικὸν, αἰώνιον, oder ein σωματικῶς und πνευματικῶς χριστιανίζειν, das eine für

die Ungebildeten und fleischlich Gesinnten, das andere für die Geistigen.

Diese Unterscheidung beruht wesentlich auf dem Grundsatz der allegorischen Schrifterklärung, welche, wie sie schon von Clemens aus der alexandrinischen Religionsphilosophie in die christliche Theologie aufgenommen worden war, so auch von Origenes als die Grundlage derselben betrachtet und in die Form einer gewissen Theorie gebracht wurde. De princ. 4, 9 f. Es gibt in der Schrift, behauptet Origenes, gewisse mystische Ökonomieen, die durch die göttliche Schrift sich kund geben. Was in der Schrift von Heirathen, Kinderzeugungen, Kriegen, und anderem dergleichen gesagt werde, habe einen typischen Sinn, wenn man auch im Einzelnen nicht immer genau angeben könne, was es bedeute. Um die Schrift richtig zu verstehen, müsse man einen dreifachen Sinn unterscheiden, der Einfältigere soll gleichsam durch das Fleisch der Schrift erbaut werden, wie man den zunächst sich darbietenden Sinn nennen könne, der weiter Fortgeschrittene durch die Seele derselben, der Vollkommene aber, und derjenige, der dem gleicht, was der Apostel sagt: σοφίαν λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, durch das geistige Gesetz, das einen Schatten der künftigen Güter hat. Wie nemlich der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, ebenso verhält es sich auch mit der durch die göttliche Ökonomie zum Heil des Menschen gegebenen Schrift. Es gibt Theile der Schrift, die nichts Körperliches haben, sondern nur aus Seele und Geist bestehen, aber auch solche, die schon durch das Körperliche, das sie enthalten, erbauen können. Dass schon der nächste Wortsinn nützlich sein könne, beweise die grosse Menge derer, die einfach und lauter glauben. Als Beispiel des psychischen Sinnes der Schrift führt Origenes die 1 Cor. 9, 9 citirte alttestamentliche Stelle an: οὐ φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα, sofern diese Stelle nach der Erklärung des Apostels von Menschen zu ver-

stehen ist. Denselben Charakter haben die meisten Schrifterklärungen, die bei der grossen Menge in Umlauf seien, und zur Erbauung derer dienen, die Höheres nicht fassen können. Einen psychischen Sinn nahm Origenes in allen Stellen an, die zwar typisch und tropisch verstanden werden müssen, sich aber nicht auf die höchsten Ideen, die speculativen, sondern nur auf gewisse moralische Wahrheiten beziehen. Den pneumatischen Schriftsinn hat der, der zeigen kann, von welchen himmlischen Dingen das äussere Judenthum ein Bild und Typus war, welche künftige Güter das Gesetz andeutet. Nach der Aufforderung des Apostels muss man überall die σοφία ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένη erforschen. Der Zweck, welchen der die Apostel und Propheten erleuchtende Geist hatte, bezieht sich vorzugsweise auf die ἀπόῤῥητα μυστήρια τῶν κατὰ τοὺς ἀνθρώπους πραγμάτων, damit der, der in die Tiefe des Gesagten eindringen kann, seinen ganzen Sinn verstehe, wohin die Lehren von Gott und von seinem Eingebornen u. s. w. gehören. Die ἀπόῤῥητα μυστήρια sind die eigentlich speculativen Ideen über Gott und den Logos. Der zweite Zweck sei gewesen, weil nicht alle dergleichen verstehen können, den eigentlichen Sinn in Worten zu verbergen, die das Werk der sichtbaren Schöpfung, die Erschaffung des Menschen und die Geschichte der ersten Menschen darstellen. Überhaupt ist der ganze historische Inhalt der Schrift, und das geschriebene Gesetz als τὸ σωματικὸν τῶν γραφῶν ein ἔνδυμα τῶν πνευματικῶν. Das Geschichtliche ist also die symbolische Hülle des Speculativen, das Speculative und das Geschichtliche verhalten sich zu einander, wie Inhalt und Form. Weil wir aber, wenn sich überall nur der Nutzen des Gesetzes, und der Reiz und die Mannigfaltigkeit der Geschichte zeigte, nicht glauben würden, dass die Schrift noch etwas Anderes enthält, als zunächst vor uns liegt, so hat der göttliche Logos selbst dafür gesorgt, dass gewisse σκάνδαλα καὶ προσκόμματα mitten in das

Gesetz und in die Geschichte hineinkommen, gewisse Anstössigkeiten, die es uns unmöglich machen, die Geschichte als blosse Geschichte zu nehmen, damit wir nicht, durchaus nur von dem Angenehmen der Darstellung angezogen, nichts Gottes Würdiges lernen, und zuletzt von den Dogmen abstehen, d. h. von der Erforschung der Lehren der speculativen Theologie. Das, woran wir uns in der Schrift stossen, soll uns zu dem tiefern mystischen und göttlichen Sinn der Schrift hinziehen. Erzählungen dieser Art gibt es nicht blos im alten Testament, sondern auch in den Evangelien und den Schriften der Apostel. Desswegen darf man aber nicht glauben, dass die Schrift keine wahre Geschichte enthalte, und die Gesetze, die in ihr gegeben sind, nicht buchstäblich zu nehmen und zu halten sind. Des historisch Wahren ist weit mehr als dessen, was als blos Geistiges hinzugethan ist. Man muss daher nach dem Worte Christi: ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς, mit Sorgfalt untersuchen, was wörtlich wahr und nicht wörtlich wahr sein kann, und nach der Analogie den überall hin zerstreuten Schriftsinn des buchstäblich Unmöglichen erforschen. Wie überwiegend gleichwohl die allegorische Schrifterklärung ist, zeigen die Schriften des Origenes.

Je grössere Bedeutung er aber auf die Allegorie legte, desto mehr musste die geschichtliche Wirklichkeit in den Hintergrund zurücktreten. Der Idee gegenüber, die der Gegenstand der speculativen Betrachtung ist, ist für Origenes das geschichtliche Christenthum und der geschichtliche Christus ein blos verschwindendes Moment. Die Geschichte ist im Grunde nur die doketische Erscheinung der Idee. Was die Idee in ihrer äussern Erscheinung an sich hat, ist nur dazu da, um sogleich wieder darüber hinwegzusehen, und seine ganze Betrachtung auf die, keiner weitern Vermittlung bedürfende Idee zu richten. In diesem Sinne spricht sich Origenes sehr oft über das Verhältniss des Geschichtlichen und Specu-

lativen aus, wie z. B. wenn er diejenigen selig preist, welche so weit gekommen sind, dass sie des Sohnes Gottes nicht mehr bedürfen, als des die Kranken heilenden Arztes, nicht mehr als des Hirten, nicht mehr als der Erlösung, sondern seiner nur bedürfen als der Wahrheit, des Logos, der Gerechtigkeit, und was er sonst noch denen ist, welche wegen ihrer Vollkommenheit (oder als Gnostiker im Sinne des Clemens) das Herrlichste von ihm fassen können. Das göttliche Wort ist ein verschiedenes, je nachdem es in der Thorheit der Predigt verkündigt oder in der Weisheit der Vollkommenen vorgetragen wird. Nur für die Anfänger im Christenthum hat das göttliche Wort Knechtsgestalt, für die Vollkommenen aber kommt es in der Herrlichkeit des Vaters. Denen, die im Fleische leben, ist er Fleisch geworden, den nicht mehr nach dem Fleische Lebenden aber erscheint er als der göttliche Logos. Christus ist seinem substanziellen Wesen nach sosehr nur Logos, dass seine Erscheinung in der Menschheit eigentlich nur eine Herablassung und Accommodation zu der sinnlichen Schwachheit der Menschen ist. Desswegen nimmt er nach der Verschiedenheit der Wesen, die in ihm ihre geistige Einheit und Vollendung haben, verschiedene Formen an, in welchen in dem Grade mehr Wahrheit und Realität ist, je weniger sie sich nur auf die sinnliche Welt, ihre Verhältnisse und Bedürfnisse beziehen [1]). Es greift diess schon in die Christologie des Origenes ein, aber in seiner Christologie zeigt sich auch am meisten seine nicht blos speculative, sondern im speculativen Interesse zugleich doketische Ansicht vom Christenthum.

In allem diesem ist zwischen Clemens und Origenes kein wesentlicher Unterschied. Darin aber geht Origenes über Clemens hinaus, dass ihm die Gnosis in ihrem Unterschied von der πίστις nicht blos das Wissen in subjectivem Sinne ist,

1) Vgl. besonders in Joh. 1, 22.

sondern die Wissenschaft in ihrem objectiven Charakter. Es soll nicht blos, wie Clemens sagt, der Glaube zum Wissen erhoben werden, sondern dieses Wissen, das absolute Wissen muss sich selbst wieder objectiv werden in einem System der Wissenschaft, in welchem es erst seine wahre Realität hat. Darauf geht die ganze Tendenz des Origenes, nicht blos vom Glauben zum Wissen, sondern vom Wissen zu der Wissenschaft fortzugehen, ein in sich geschlossenes, in dem wissenschaftlichen Zusammenhang seiner einzelnen Theile explicirtes System der christlichen Theologie aufzustellen. Er geht zwar, wie Clemens, vom Glauben aus, aber er sieht den Glauben sogleich darauf an, wie er sich dazu eignet, auf seiner Grundlage ein System der christlichen Lehre aufzuführen. Der Glaube, wie er in der kirchlichen Tradition gegeben ist, enthält zwar eine sichere Glaubensregel, es sind in ihm die Grenzlinien gezogen, innerhalb welcher man sich halten muss, um nicht von der Wahrheit abzuweichen. Aber es ist diess nur das Allgemeine, gleichsam die blosse Form, welche erst mit ihrem bestimmten Inhalt erfüllt werden muss. Die Glaubensregel reicht für sich nicht aus, sie enthält nur das Allgemeinste, ohne selbst dafür Beweise anzuführen, sie lässt viele wichtige Punkte ganz unentschieden, und muss also theils aus der Schrift, theils durch weitere Forschung ergänzt, erweitert und näher bestimmt werden [1]). Die Apostel haben nämlich bei der Verkündigung der Heilslehre über manche Gegenstände das Nothwendige allen, auch denen, die sich gegen das tiefere wissenschaftliche Erkennen gleichgültig verhalten, mitgetheilt, die Erforschung der Gründe ihrer Lehren und des Zusammenhangs derselben aber denen überlassen, welchen die höhern Gaben des Geistes verliehen wurden. Von andern dagegen haben sie nur ganz einfach gesagt, dass sie seien, das Wie und

1) Vgl. Thomasius, Origenes. 1837. S. 44 f.

Woher aber verschwiegen, ohne Zweifel, um den Freunden der Wissenschaft unter ihren Schülern einen Stoff zu geben, an dem sie sich üben, und die Früchte ihres Geistes zeigen könnten. Hier gilt es nun, durch eigenes Nachdenken das Wahre zu finden, durch innere, aus dem Wesen der Dinge hergeleitete Gründe das Gegebene zu beweisen, durch logische Schlüsse und Deductionen das Fehlende zu ergänzen, und das Unbestimmte zu bestimmen, und so ist es denn die eigentliche Aufgabe der christlichen Theologie, auf der Grundlage der allgemeinen Kirchenlehre ein Gebäude der Wissenschaft zu errichten, aus den einzelnen Lehren und Sätzen eine zusammenhängende Reihe zu bilden, das Wahre an jedem durch klare bündige Beweise theils aus der Schrift, theils aus eigener Speculation zu ermitteln, und alles in ein systematisches Ganze, gleichsam zu Einem Körper, zu verbinden [1]).

Als die Dogmen, welche vorzugsweise Gegenstand dieser tiefern Untersuchungen sind, betrachtet Origenes die Lehren von Gott und seinem Eingeborenen, welcher Natur dieser sei, und in welchem Sinn er der Sohn Gottes sei, welches die Ursache davon sei, dass er bis zur menschlichen Natur herabgestiegen, und diese vollständig angenommen habe, was die Wirkung davon sei, und wie weit und auf welche Zeit sie sich erstrecke; ferner die Lehren von den höhern vernünftigen Wesen, sowohl den göttlicheren als den aus dem Stande der Seligkeit Gefallenen, und von den Ursachen ihres Falls, von

---

1) *Oportet igitur*, sagt Origenes De princ. praef. c. 10: *velut elementis ac fundamentis hujusmodi* (das, was die *ecclesiastica praedicatio* enthält) *uti secundum mandatum, quod dicit: illuminate vobis lumen scientiae* (Hos. 10, 12.), *omnem, qui cupit, seriem quandam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque, quid sit in vero, rimetur, et unum, ut diximus, corpus efficiat exemplis et affirmationibus, vel his, quas in sanctis scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenore* (d. h. aus der Consequenz des Denkens und der Natur der Sache selbst) *repererit.*

der Verschiedenheit der Seelen und woher diese Verschiedenheit entstanden, was die Welt sei, und warum sie erschaffen worden, woher die Menge des Bösen auf Erden, und ob dieses auch ausserhalb der Erde zu finden sei. Die drei Lehren von Gott, der Welt und der Seele sind es daher, die nach Origenes den Hauptinhalt der christlichen Theologie ausmachen, und es ist schon hieraus zu sehen, wie eng bei Origenes Philosophie und Theologie in einander eingreifen. Die Idee eines solchen Systems der christlichen Theologie hat Origenes in seinen vier Büchern *de principiis* ausgeführt: sie sind ein Werk, das ganz nach der Idee eines wissenschaftlichen Ganzen, das die Lehren des christlichen Glaubens in sich darstellen sollen, angelegt ist. Es sind ebenso viele Haupttheile, als es Bücher sind. Das erste Buch handelt von Gott, Christus, dem h. Geist, den vernünftigen Naturen, den Engeln u. s. w., also überhaupt von der göttlichen Natur, Gott und den göttlichen Wesen. Auch die Lehre von dem Weltende, *de fine vel consummatione*, wird hieher gezogen durch die Idee, dass das Ende dem Anfang gleich sein, die Güte Gottes einst die gesammte Creatur durch Christus zurückführen müsse. Das zweite Buch hat zum Hauptgegenstand die Lehre von der Welt. Origenes handelt hier hauptsächlich von der Vielheit der Welten, der Verschiedenheit der zur Welt gehörenden vernünftigen Creaturen, von der Seele, aber auch wieder von Christus, nämlich seiner Menschwerdung, also sofern er der geschaffenen Welt angehört. Im dritten Buch ist die Rede von der *potestas arbitrii*, den *potestates contrariae*, dass die Welt in der Zeit angefangen, vom Ende der Welt, der Hauptgegenstand ist aber eigentlich der Mensch als freies Wesen, und die genannten einzelnen Lehren werden aus diesem Gesichtspunkt betrachtet. Wenn daher auch dieselben Lehren wiederholt vorkommen, so ist doch der Gesichtspunkt, unter welchen sie gestellt sind, nicht derselbe. Das vierte Buch handelt von der Schrift.

Da nämlich, bemerkt Origenes, die Wahrheit der Glaubenssätze auf die Schrift sich stütze, so sei auch die Schrift zu untersuchen. Nachdem von dem Inhalt des Glaubens die Rede war, ist demnach auch noch von dem Erkenntnissprincip die Rede.

Dass sich auf diese wissenschaftliche Anlage und Einheit des Werks auch der Titel *de principiis* oder περὶ ἀρχῶν bezieht, versteht sich von selbst, man ist aber darüber nicht ganz einig, ob unter den ἀρχαὶ Principien im materiellen oder formellen Sinne zu verstehen sind, Grundwesen oder Grundlehren, Principien alles Daseins oder Principien des christlichen Glaubens. Gewöhnlich wird das Letztere angenommen, auch Neander, welcher früher das Erstere für das Wahrscheinlichere erklärte, verstand später die ἀρχὰς von den Grundlehren, sie seien, wie Origenes selbst sich ausdrücke, in Joh. 10, 13., τὰ κορυφαιότατα καὶ ἀρχικὰ δόγματα. Dieser Ausdruck beweist aber gerade das Gegentheil. Sind ἀρχικὰ δόγματα Dogmen oder Lehren von den Principien, so sind die ἀρχαὶ die Principien selbst. Origenes versteht demnach unter den ἀρχαὶ die Principien Gott, Welt, Freiheit oder Seele und Schrift, nach welchen er sein Werk in ebenso viele Bücher getheilt hat, so dass jedes derselben eines dieser Principien zu seinem Hauptinhalt hat. Übrigens hat die Frage kein grosses Moment. Versteht man auch unter den ἀρχαὶ die Principien selbst, ihrem realen Sein nach, so ist doch hier von ihnen nur insofern die Rede, als sie zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung gemacht und als die Principien betrachtet werden, von welchen alles abhängt, und aus welchen daher alles, was zum Inhalt des Systems gehört, wissenschaftlich begriffen werden muss. Da Origenes zu den drei ersten realen Principien als das vierte die Schrift hinzusetzte, so ist auch hieraus zu sehen, dass ihm seine ἀρχαὶ beides zugleich sind, Principien des Seins und Principien des Erkennens, nur darf man daraus,

dass sie das letztere sind, nicht schliessen, dass der Ausdruck zunächst nicht in seiner eigentlichen, ganz zur Sache gehörenden Bedeutung zu nehmen ist. Da das vierte Princip sich in jedem Falle von den drei ersten dadurch unterscheidet, dass es das rein formelle ist, so bleiben uns die drei realen Principien Gott, Welt, Freiheit. Nach diesen drei Grundbegriffen hat Origenes den ganzen Inhalt seines dogmatischen Systems so entwickelt und geordnet, dass jedes der drei ersten Bücher nur von einem andern Gesichtspunkt aus eigentlich die ganze Dogmatik enthält.

So zeigt sich zwischen dieser ersten Dogmatik, die wir in dem Werke des Origenes περὶ ἀρχῶν haben, eine bemerkenswerthe Analogie mit der Schleiermacher'schen Glaubenslehre. Wenn Schleiermacher alle Sätze, die den Inhalt seiner Glaubenslehre ausmachen, in einer dreifachen Form aufstellt, als Beschreibungen menschlicher Lebenszustände, als Begriffe göttlicher Eigenschaften und Handlungsweisen, und als Aussagen von Beschaffenheiten der Welt, so ist diess derselbe dreifache Standpunkt, welcher bei Origenes durch die drei Begriffe Gott, Welt, Freiheit bezeichnet wird, oder subjectiv das Bewusstsein in seiner dreifachen Form als Gottesbewusstsein, Weltbewusstsein und Selbstbewusstsein. Daher ist auch das Verhältniss der heil. Schrift zum eigentlichen Inhalt der Dogmatik bei Origenes im Grunde dasselbe, wie bei Schleiermacher. Denn obgleich beide den Inhalt ihrer Glaubenslehre als vollkommen übereinstimmend mit der Schrift betrachten, so gehen sie doch nicht von der Schrift, sondern von einem allgemeineren Standpunkt und einem über der Schrift stehenden Princip aus, Schleiermacher von dem christlichen Bewusstsein, Origenes von den κοιναὶ ἔννοιαι, den allgemeinen Begriffen und der ἐνάργεια τῶν βλεπομένων, der Unmittelbarkeit des Sichtbaren, d. h. dem Gottes- und Weltbewusstsein, oder von der Speculation, zu welcher auch die Allegorie gehört, und

die Lehre von der Schrift kommt zu dem schon unabhängig von ihr Begründeten gleichsam nur zur Probe und Bestätigung hinzu, wie diess deutlich die Stellung zeigt, welche Origenes der Lehre von der Schrift erst am Ende seines dogmatischen Systems gegeben hat. Der Hauptunterschied aber ist, dass, um von Anderem nichts zu sagen, worin freilich beide kaum eine Vergleichung zulassen, Origenes ebenso auf dem Standpunkt der Objectivität steht, wie Schleiermacher auf dem der Subjectivität. Daher ist bei Origenes die den übrigen Formen voranstehende und am meisten ausgebildete Grundform diejenige, welche sich auf die Lehre von Gott bezieht, und während bei Origenes die Idee der Freiheit, welche auch das Princip des Selbstbewusstseins ist, die dritte Stelle einnimmt, steht bei Schleiermacher die das unmittelbare Selbstbewusstsein in sich darstellende Form als die Grundform den beiden andern voran.

Durch diesen Fortschritt zur Einheit eines systematisch geordneten Ganzen macht Origenes hauptsächlich Epoche. Er ist der Erste, welcher die Idee eines dogmatischen Systems nicht blos auffasste, sondern auch auszuführen versuchte. Auch in dieser Hinsicht unterscheidet er sich auf bemerkenswerthe Weise von seinem Lehrer und Vorgänger Clemens. Sosehr Clemens von dem Bewusstsein durchdrungen ist, dass es auch ein Wissen um den Glauben geben müsse, und sosehr es ihm in seinen Schriften darum zu thun ist, alle Momente darzulegen, durch welche dieses Wissen vermittelt wird, um zum absoluten Wissen zu werden, und sich in seiner Absolutheit zu bethätigen, so weit bleibt er doch unter der Idee eines Systems. Das Höchste, wozu er es brachte, um die Idee des Wissens, wie sie sein subjectives Bewusstsein erfüllte, sich selbst gegenständlich zu machen, sind nur Stromata. Das Charakteristische der Stromata aber ist, dass sie, wie Clemens selbst sagt, sich weder um die Ordnung, noch um die Darstel-

lung bekümmere. Sie gleichen nicht künstlich angelegten Gärten, in welchen alle Bäume und Pflanzen ihre bestimmte Ordnung haben, und einen angenehmen Anblick gewähren, sondern einem schattigen dichtbewachsenen Berg, auf welchem Bäume aller Art durcheinander stehen. Ein solches buntes Aggregat sollten sie sogar absichtlich sein. Gerade das also, was das Wesentliche eines Systems ist, Ordnung, Zusammenhang, Einheit, blieb dem Clemens noch völlig fremd. Auch Origenes hatte vor seinem Werke *de princ.* Stromata geschrieben. Es kann daher nur von der fortschreitenden Entwicklung seines wissenschaftlichen Bewusstseins zeugen, dass er nicht bei blossen Stromata stehen blieb, sondern in seinem Werke den Versuch machte, ein System der Dogmen aufzustellen, das bei allen seinen Mängeln doch die Einheit eines in sich zusammenhängenden Ganzen hat.

5. Der Platonismus der Kirchenväter und die Logos-Idee.

Origenes ist die bedeutendste Erscheinung unserer Periode. Die verschiedenen, für sie charakteristischen Hauptrichtungen laufen in ihm als ihrem Einheitspunkt zusammen. Alles, was sich aus der ganzen gnostischen Bewegung, aus welcher so viel Extremes auszuscheiden, aber auch so manche ächte Elemente aufzunehmen und festzuhalten waren, als das Hauptresultat ergab für die Stellung des denkenden Bewusstseins zum Dogma, liegt in dem Werke des Origenes *de principiis* vor uns. Wir haben jedoch hiemit das speculative Interesse am Dogma nur nach seiner formellen, allgemein wissenschaftlichen, das Verhältniss des Glaubens und Wissens überhaupt betreffenden Seite fixirt. Wollen wir aber die speculative Tendenz unserer Periode, wie sie sich in Origenes als ihrem Hauptrepräsentanten darstellt, ihrem bestimmteren

Charakter nach auffassen, so können wir sie nur als platonisch bezeichnen. Der Platonismus der Kirchenväter ist eine der bekanntesten Bezeichnungen, die man unserer Periode, um sie ihrer allgemeinen Richtung nach zu charakterisiren, zu geben pflegt. So guten Grund man nun auch haben mag, die erste Periode eine platonisirende zu nennen, so manche unrichtige Vorstellungen verbindet man doch gewöhnlich mit jenem Ausdruck. Ursprünglich wollte man mit demselben das Verwandtschaftsverhältniss, das die christliche Trinitätslehre, wie sie sich im Laufe unserer Periode gestaltete, mit dem Platonismus theils wirklich hatte, theils zu haben schien, bezeichnen, nicht sowohl um ihre Entstehung unter den Gesichtspunkt zu stellen, aus welchem sie rein historisch betrachtet aufzufassen ist, als vielmehr nur in der Absicht, alles, was das christliche Dogma in seinem zeitlichen Verlauf Speculatives aus sich entwickelt hatte, als etwas demselben an sich Fremdartiges, erst von aussen Hereingekommenes, nur mit Willkür und Gewalt Aufgedrungenes darzustellen. Es war mit Einem Worte eigentlich nur die Antipathie gegen das nicänische Trinitätsdogma, was die Aufmerksamkeit auf den Platonismus der Kirchenväter lenkte. Dabei verfuhr man so unhistorisch, dass man die Lehre vom Logos, sofern an ihr das nicänische Dogma hieng, unmittelbar aus Plato ableitete, und zwischen diesem vermeintlich platonischen Logos und dem johanneischen nicht einmal ein Ähnlichkeitsverhältniss zugeben wollte. Platonisch ist nun zwar allerdings die Idee des Logos, aber die eigentliche Quelle, aus welcher sie in die christliche Kirche gekommen ist, und aus welcher sie auch schon im johanneischen Evangelium abgeleitet werden muss, ist nicht der Platonismus im engern Sinn, wie man nur desswegen meinte, weil man entschieden unächte Schriften für ächt platonisch hielt, sondern die alexandrinische Religionsphilosophie, und es kann daher nur als ein weiterer Beweis

der grossen Bedeutung, welche diese Philosophie für die christliche Theologie der ersten Jahrhunderte gehabt hat, angesehen werden, dass, sobald einmal, seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts, die Idee des Logos in Bewegung gekommen war, die auf ihr beruhende Trinitätslehre der Hauptgegenstand war, auf welchen sich die ganze speculative Thätigkeit der Periode bezog.

Es kommen hier zwei Momente in Betracht, aus welchen diese für die erste Periode so wichtige Erscheinung zu erklären ist. Das eine ist eben jene alexandrinische Religionsphilosophie. Bei der grossen Bedeutung, welche diese Philosophie gerade in der ersten Zeit der christlichen Kirche hatte, bei der nahen Beziehung, in welcher sie zum alten Testament und zur alttestamentlichen Religion stand, bei der Wichtigkeit, welche Alexandrien als einer der Centralpunkte der Bildung und des Völkerlebens der alten Welt für das Christenthum überhaupt hatte, bei dem besondern Interesse, das mehrere der ausgezeichnetsten Kirchenlehrer als Alexandriner für diese Philosophie haben mussten, konnte es nicht anders geschehen, als dass sie eine sehr wesentliche Grundlage der sich bildenden christlichen Theologie wurde. An ihr entwickelte sich diese zuerst, und je mehr sie sich auszubilden begann, desto mehr zog sie die verwandten Elemente aus ihr an sich. Mit diesem Verhältniss, in das überhaupt die alexandrinische Religionsphilosophie zur christlichen Theologie zu stehen kam, war schon die Bedeutung gegeben, welche die Logos-Idee für sie erhalten musste. Diese Idee war ja der Hauptpunkt, um welchen sich jene Philosophie bewegte, und ohne welche sie ihren eigenthümlichen Charakter nicht behaupten konnte. In ihr glaubte man die nothwendige Vermittlung für die beiderseitigen Interessen gefunden zu haben, die hier gegen einander auszugleichen waren, um auf der einen Seite das Wesen Gottes in jene absolute Transcendenz über

die Welt hinauszustellen, welche die speculative Betrachtung der Idee des Absoluten zu fordern schien, auf der andern Seite aber auch zwischen Gott und Welt ein ebenso nahes und immanentes Verhältniss zu setzen, als diess im Interesse der Religion sowohl als der Speculation zu liegen schien.

Das andere Moment, das zur Aufnahme der Logos-Idee in das christliche Bewusstsein und die christliche Theologie mitwirkte, lag in dem Entwicklungsgange, welchen die Christologie nahm. Sobald man das Göttliche, das man der Person Christi zuschrieb, auf seinen bestimmteren Ausdruck zu bringen suchte, konnte es keine andere hiezu geeignetere Vorstellung geben, als die Logos-Idee, um die noch so unstet hin und her schwankenden Vorstellungen von der Person Christi zu fixiren, und sie in dem absoluten Punkte, welchem sie zustrebten, in sich abzuschliessen. Es ist in der That bemerkenswerth, welchen allgemeinen Anklang die Logos-Idee fand, sobald sie mit der Person Christi in diese bestimmte Verbindung gesetzt war, es war wie wenn das christliche Bewusstsein in ihr erst den Haltpunkt gefunden hätte, welcher ihm bisher noch fehlte. In der Logos-Idee trafen so zwei von verschiedenen Punkten ausgehende Richtungen zusammen, um sich zur Einheit zusammenzuschliessen, in ihr, d. h. in dem in ihr ausgesprochenen Verhältniss des Sohns zu Gott, hatte das christliche Bewusstsein seinen absoluten Inhalt, und die verschiedenen Modificationen dieses Verhältnisses, wie wir sie in den so weit auseinandergehenden Vorstellungen über die Trinitätslehre sehen, sind nur die verschiedenen Momente, die sich in dem Begriff des Logos unterscheiden lassen. In dem Conflict, in welchen die verschiedenen mit einander processirenden Vorstellungen, von welchen jede als ein Moment des Begriffs auch ein gewisses Recht für sich geltend machen konnte, mit einander kamen, bildet die Lehre des Origenes einen Hauptentwicklungsknoten, von ihm an erhielt der Gegensatz, um

welchen es sich handelte, erst die Form, in welcher es zur Entscheidung des langen Kampfes kommen musste.

Versteht man unter dem Platonismus der Kirchenväter mit Recht die durchaus vorherrschende Richtung ihrer Speculation auf die Logos-Idee, so ist Origenes ein Hauptrepräsentant desselben, und theilt ihn mit so vielen Andern; er ist aber auch noch in einem besondern Sinn darin Platoniker, dass er so manche platonische Elemente in sich aufgenommen hat, welche nur von ihm in eine so enge Verbindung mit der christlichen Theologie gesetzt wurden, und daher in der Folge immer mehr dem christlichen Bewusstsein zu widerstreiten schienen. Unter solche Ideen gehört hauptsächlich die platonische Vorstellung von dem Fall der Seelen, die in das System des Origenes so tief eingreift, und mit der hohen Bedeutung zusammenhängt, welche in ihm die Idee der Freiheit hat. Das System des Origenes erhielt dadurch überhaupt einen platonisirenden Charakter, welcher ihm eine nahe Verwandtschaft mit dem Neuplatonismus Plotin's gibt, und deutlich zeigt, wie viele Berührungspunkte damals noch die christliche und die heidnische Weltanschauung hatten. Man könnte das System des Origenes sogar nur einen christlich modificirten Platonismus nennen. Hierin steht jedoch Origenes ganz für sich. Selbst Clemens wollte bei aller Vorliebe für Plato nicht sowohl Platoniker als vielmehr Eklektiker sein, wie er selbst sagt Str. 1, 7: „Unter Philosophie verstehe ich nicht die stoische, noch die platonische, oder die epikureische und aristotelische, sondern was von jeder dieser Secten gut und richtig gesagt ist, und Gerechtigkeit mit frommer Wissenschaft lehrt, all diess Eklektische nenne ich Philosophie". Es ist auch hierin zwischen Clemens und Origenes der Unterschied, dass, was bei Clemens noch mehr in's Unbestimmte zerfliesst, bei Origenes eine festere und entschiedenere Haltung hat.

6. Die Synoden.

Wenn wir unsere Periode in dem Mittelpunkt der in ihr vorherrschenden Richtung auffassen wollen, so müssen wir, wie aus dem zuvor Bemerkten erhellt, unsern Standpunkt in der Trinitätslehre nehmen. In dieser Lehre hauptsächlich liegt das die ganze Periode bewegende Princip, in ihr concentrirt sich immer mehr die speculative Thätigkeit, und die Hauptbewegung geht dem Ziele zu, das die Entwicklung dieser Lehre in der Synode zu Nicäa erreicht hat. Diese Synode ist daher gleichfalls eines der allgemeineren Momente, die in Hinsicht des Charakters der Periode überhaupt zu fixiren sind. Wie man gleich anfangs der Subjectivität der Häretiker gegenüber die Tradition als Princip der objectiven Wahrheit geltend machte, so sollten Synoden das Mittel sein, in Fällen, in welchen eine auffallende Meinungsverschiedenheit sich hervorthat, die traditionelle Wahrheit zum Bewusstsein zu bringen. Die dogmatische Ansicht, in welcher die Mehrheit der auf einer Synode versammelten Kirchenlehrer einverstanden war, musste als die wahre, jenem Princip zufolge, angesehen werden. Da aber auf dem kirchlichen Standpunkt nichts wahr sein konnte, was nicht apostolische Tradition war, so konnte die Tradition nur auf dasselbe Princip zurückgeführt werden, das in den Aposteln vorausgesetzt wurde, und da auf Synoden nur für das subjective Bewusstsein ausgesprochen wurde, was an sich objectiv in der Tradition enthalten war, so konnte als das Princip des auf Synoden sich aussprechenden kirchlichen Bewusstseins nur der h. Geist gelten. So bildete sich in der Auctorität der Synoden ein neues, das Dogma bestimmendes Princip, das die natürliche Folge des grossen Gewichts war, mit welchem man von Anfang an, um Einheit des Glaubens theils zu erhalten, theils zu bewirken, auf die historische Tradition drang. Auf diese Weise wurde schon ein Streit mit

Paulus von Samosata über dogmatische Differenzen entschieden. Da aber, wenn einmal die Auctorität der Mehrheit das Princip Wahrheit sein sollte, auch eine Synode in dem Grade grössere Ansprüche auf die Wahrheit ihrer Entscheidungen machen konnte, in je grösserem Umfang sie die Kirche repräsentirte, so musste man auf diesem Wege sehr natürlich auf den Begriff der ökumenischen Synoden kommen, welche, wenn sie auch in der Wirklichkeit immer nur in einem sehr relativen Sinn diesen Namen haben konnten, doch ihrem Begriff nach eine in sich geschlossene Allheit darstellen sollten. Daher betrachteten sie sich vorzugsweise als die Organe des h. Geistes. Was eine ökumenische Synode ausgesprochen hatte, sollte als die erklärte Willensmeinung des h. Geistes gelten. Auch in dieser Beziehung ist die Synode in Nicäa als die erste ökumenische, ein sehr natürlicher Schlusspunkt für die erste Periode.

Blicken wir auf die hiemit entwickelten allgemeinen Momente unserer Periode zurück, so ergibt sich hieraus von selbst, wie äusserlich es ist, das Charakteristische derselben vorzugsweise in das Apologetische zu setzen. Das Apologetische macht zwar einen grossen Theil des historischen Stoffs aus, aber es betrifft nicht das christliche Dogma, sondern nur die christliche Religion, ihre äussere Existenz, die Anerkennung ihrer Wahrheit, das, was das Dogma schon zu seiner Voraussetzung hat. Es handelt sich schon jetzt nicht mehr blos um dieses äussere Verhältniss des Christenthums zu andern Religionen, die Hauptbewegung geht schon jetzt weit tiefer, es sind schon innerhalb der christlichen Kirche und des christlichen Dogma selbst Gegensätze, welche überwunden werden müssen, und der Hauptgegenstand der geistigen Arbeit der Periode sind.

7. Die Kirchenlehrer.

1. Die erste Klasse der kirchlichen Schriftsteller dieses Zeitraums bilden die sogenannten apostolischen Väter, oder die ältesten, noch in unmittelbarem Zusammenhang mit dem apostolischen Zeitalter stehenden Kirchenlehrer, deren Namen litterarische Überreste an sich tragen. Man zählt deren fünf: Barnabas, Clemens, Hermas, Ignatius, Polykarpus. Die Ächtheit der nach ihnen benannten Schriften ist beinahe durchaus bestritten und grossentheils mit überwiegenden Gründen in Frage gestellt [1]).

Barnabas, der Verfasser einer ἐπιστολὴ καθολικὴ, eines für mehrere Gemeinden bestimmten Briefs allgemeineren Inhalts, soll der nur aus der Apostelgeschichte bekannte Apostelgehilfe sein. Der Brief, welchen wir noch im griechischen Original haben, mit Ausnahme der vier ersten Capitel, die nur in einer alten lateinischen Übersetzung vorhanden sind [2]), besteht aus zwei Theilen. Der erste weit grössere enthält den Beweis, dass das mosaische Gesetz keine Verbindlichkeit mehr für Christen habe, der zweite beschreibt die Pflichten der Christen. Der Zweck des Briefs ist, den christlichen Glauben zur vollkommenen Erkenntniss zu erheben und durch Nachweisung der Unzulänglichkeit des Judenthums die Überzeugung zu begründen, dass nicht die Juden, sondern nur die Christen das Volk Gottes seien. Charakteristisch ist für den Brief die ganz den Übergang auf die Gnosis bildende alexandrinisch

---

1) Ausgaben von Hefele, Patr. Ap. Opp. Tub. 1839. 4. A. 1856, von Dressel, Lips. 1857. 2. A. 1863. Vgl. Hilgenfeld, die apost. Väter, Unters. über Inhalt u. Ursprung der unter ihrem Namen erhaltenen Schriften. 1853.

2) Jetzt auch diese im griechischen Original im *codex sinait.* S. Dressel, Patr. ap. 2. A. 1863. S. LXIII ff. Vgl. darüber v. Weizsäcker, zur Kritik des Barnabasbriefs, aus dem *cod. sin.* Tüb. Univ.-Programm. 1863.

allegorisirende Auffassungsweise des Verhältnisses zwischen Christenthum und Judenthum [1]). Das bemerkenswertheste äussere Datum zur Bestimmung der Zeit der Abfassung des Briefs enthält die Stelle c. 16 (vgl. c. 4), welche, wenn auch verschieden erklärt, doch mit grösster Wahrscheinlichkeit von der Zeit Hadrian's zu verstehen ist [2]). Clemens von Alexandrien setzt seine Ächtheit voraus, Eusebius und Hieronymus bezweifeln sie. In neuerer Zeit hat Henke [3]) sie vertheidigt, Neander und Ullmann [4]) sie bestritten.

Clemens soll derselbe sein, welcher Phil. 4, 3 genannt wird und als Begleiter und Nachfolger des Apostels Petrus an der Spitze der römischen Bischöfe steht. Sein Name hat in der Tradition und Litteratur der ältesten Kirche eine sehr hohe Bedeutung. Den Anspruch auf Authentie aber schien bisher nur der erste Brief an die Korinthier machen zu können, ein von Clemens im Namen der römischen Gemeinde an die korinthische aus Veranlassung der in der letztern entstandenen innern Spaltungen erlassenes Sendschreiben. Aber auch hier tritt der für die Abfassung des Briefs gewöhnlich angenommenen Zeit Domitian's ein auf späteren Ursprung hinweisendes Zeitdatum entgegen [5]). Der zweite Brief an die Korinthier ist nur das Bruchstück einer Homilie aus einer gleichfalls spätern Zeit. Ausserdem gibt es noch eine Reihe entschieden unächter Schriften, deren Verfasser eben dieser römische Clemens gewesen sein soll. Sein Name wurde der Träger aller für apostolisch ausgegebenen Überlieferungen, die eine allgemein verbindliche Gültigkeit erhalten sollten. Die gemeinsame Idee der an seinen Namen geknüpften Schriften

---

1) S. des Verf. K.G. I. S. 131 f.
2) Näheres hierüber s. in dem Lehrb. der Dogmengesch. S. 80 f. Anm.
3) De Epist., quae Barn. tribuitur, authentia. Jen. 1827.
4) K.G. I. S. 1133 f. Theol. Stud. u. Krit. I. S. 381.
5) S. Lehrb. der Dogmengesch. S. 82 Anm.

ist, ihn, den geborenen Heiden, der als Christ zu den beiden Aposteln Petrus und Paulus in einer sehr nahen Beziehung steht, als den Vermittler zwischen den Judenchristen und Heidenchristen in der Weise zu betrachten, dass durch ihn die von den Aposteln im Sinne der herrschenden judenchristlichen Partei aufgestellten Grundformen der Verfassung auf die Heidenchristen übergetragen werden, um sie mit den Judenchristen in der Einheit der katholischen Kirche zu einem hierarchisch geordneten Ganzen zu vereinigen. Diesen Zweck haben vor Allem die zu dieser pseudoclementinischen Litteratur gehörenden apostolischen Constitutionen. Für die Dogmengeschichte haben in der Reihe dieser Schriften die grösste Wichtigkeit die pseudoclementinischen Homilien [1]). Man kann sie ihrer äussern Form nach einen religiösen Roman nennen, in welchem erzählt wird, wie Clemens, ein vornehmer gebildeter Römer aus einem dem kaiserlichen Hause verwandten Geschlecht, durch Zweifel beunruhigt, in dem Christenthum die innere Befriedigung sucht und findet, die ihm die streitenden Meinungen der philosophischen Schulen und die Mythen der Volksreligion nicht gewähren konnten. Er wird mit dem Apostel Petrus in Palästina bekannt, von demselben in das Christenthum eingeweiht, durchreist mit ihm Palästina und Syrien, findet auf dieser Reise seine längst von ihm getrennten Eltern und Brüder wieder, wohnt den Streitunterredungen des Apostels Petrus mit dem Magier Simon bei, und wird endlich vom Apostel Petrus als Zeuge aller seiner Reden und Thaten zum Bischof der römischen Gemeinde ernannt. Die

---

1) Vgl. über diese Homilien, zu welchen in der Ausg. von Dressel, Clementis Romani, quae feruntur, homiliae viginti nunc primum integrae. Gött. 1853, auch der bisher noch fehlende Schluss hinzugekommen ist, des Verf. Kirchengesch. I. S. 85 f. Hilgenfeld, die clem. Recogn. u. Homil. 1848; die apost. Väter S. 287 f. Uhlhorn, die Recogn. u. Homil. des Clemens Rom. 1854.

nur noch in der lateinischen Übersetzung des Rufinus vorhandenen, Ἀναγνωρισμοὶ oder *Recognitiones*, und die *Epitome de gestis Petri* sind ohne Zweifel eine spätere, sehr freie Umarbeitung der Homilien, oder des denselben zu Grunde liegenden historischen Stoffs. Über die Tendenz und den Charakter dieser Schrift, die eines der merkwürdigsten und geistvollsten Producte des kirchlichen Alterthums ist, ist schon früher das Nöthige bemerkt worden. Sie entstand höchst wahrscheinlich in Rom zu Ende des zweiten oder zu Anfang des dritten Jahrhunderts in einer Periode, in welcher die römische Kirche durch mehrere mit dem Inhalt derselben zusammenhängende Erscheinungen, insbesondere das streng antijüdische System des Marcion, lebhaft bewegt wurde [1]).

Die unter dem Namen der Hirte des Hermas grösstentheils nur noch in einer lateinischen Übersetzung erhaltene, Schrift besteht aus drei Theilen: 1) Vier Visionen, welche der Verfasser gehabt haben will, um den Inhalt in diese Form einer apokalyptischen Darstellung zu kleiden. 2) Zwölf Anweisungen, *mandata*, die ein Engel unter der Gestalt eines Hirten dem seiner Leitung anvertrauten Hermas ertheilt, woher die ganze Schrift den Namen des Hirten erhalten hat. 3) Zehn Gleichnissen zur Empfehlung christlicher Frömmigkeit. Busse und Vollendung der Kirche, beide sich gegenseitig bedingend, sind die dem Ideenkreis des Montanismus verwandte Grundanschauung, in welcher die aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts als Erzeugniss des Judaismus stammende Schrift sich bewegt [2]). Sie stand schon zur Zeit des Irenäus wegen ihres dem Geschmack und den Bedürfnissen jener Zeit angemessenen allegorisch-moralischen Inhalts, der ihr jedoch

---

1) Vgl. des Verf. Abh. über den Ap. Petrus. Tüb. Zeitschr. 1832. 4. H. S. 188 f.

2) S. des Verf. K.G. I. S. 134 f.

für die Dogmengeschichte geringen Werth gibt, in grossem Ansehen. Mehrere der Alten halten den Röm. 16, 14 genannten Hermas für den Verfasser und führen daher die Schrift als eine inspirirte an, Andere verwerfen sie als unächt und apokryphisch [1]).

Ignatius, Bischof von Antiochien, soll, als er auf Trajan's Befehl nach Rom geführt wurde, um den wilden Thieren vorgeworfen zu werden, auf dem Wege sieben Briefe, fünf an die kleinasiatischen Gemeinden in Ephesus, Magnesia, Tralles, Philadelphia, Smyrna, einen an die römische Gemeinde, und einen an den Bischof Polykarp von Smyrna geschrieben haben. Von diesen Briefen gibt es jetzt eine dreifache Textesrecension, eine kürzere, eine längere, und eine syrische Übersetzung von drei Briefen mit dem kürzesten Texte [2]). Es ist wahrscheinlich, dass diese Briefe bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts vorhanden waren; dass sie aber von Ignatius, dem Bischof von Antiochien, verfasst sind, ist wohl nicht zu glauben: der ganze Ton, in welchem sie geschrieben sind, die Unwahrscheinlichkeit des Factums, das sie veranlasst haben soll, der besondere Zweck, der aus ihnen hervorleuchtet, das Ansehen der Bischöfe zu heben, wesswegen sie für die Geschichte der kirchlichen Verfassung weit wichtiger sind, als für die Dogmengeschichte, lässt mit Recht vermuthen, dass sie eine untergeschobene Schrift sind.

Polykarp, Bischof von Smyrna, soll der Verfasser eines Briefs an die Gemeinde in Philippi sein, der dem grössern Theile nach noch griechisch, ganz aber nur in einer alten lateinischen Übersetzung vorhanden ist. Irenäus Adv. haer. 3, 3. Eusebius K.G. 4, 14 schreiben ihn ihm zu, und der Letztere

---

1) Euseb. H. E. 3, 3. 5, 8. Orig. Comm. in Rom. zu 16, 14. Tertull. de pud. 10.

2) S. des Verf. K.G. I. S. 275. A. 3.

theilt auch eine Stelle aus ihm mit. Der Brief enthält durchaus moralisch-praktische Ermahnungen und Warnungen, in einem einfachen Tone, gehört aber ebenfalls einer erdichteten Situation an. Ihrer dogmatischen Richtung nach stellen sich diese Briefe auf die Seite des Paulinismus.

2. Nach den apostolischen Vätern bildet eine eigene Klasse kirchlicher Schriftsteller die Reihe der ersten griechischen Apologeten [1]). Unter ihnen nimmt Justin, der Philosoph und Märtyrer genannt, die erste Stelle ein, als der erste dieser Apologeten, dessen Werke wir noch besitzen. Er war in Samaria, dem alten Sichem, das als griechisch-römische Colonie Flavia Neapolis hiess, geboren. Nachdem er, wie er selbst in dem Dialog mit dem Juden Tryphon c. 2 erzählt, der Reihe nach bei den Stoikern, Peripatetikern, Platonikern, deren Philosophie ihn besonders anzog, Wahrheit gesucht hatte, machten die Schriften der Propheten und die Lehren des Christenthums, mit welchen er jetzt näher bekannt wurde, einen tiefen Eindruck auf ihn. Nach seiner kleinern Apol. c. 12 war es vorzüglich auch der unerschrockene Muth, mit welchem er die Christen dem Tode entgegengehen sah, was ihn mit Achtung gegen das Christenthum erfüllte. Er legte, wie Mehrere jener Zeit, die als Philosophen dem Christenthum sich zuwandten, und das Christenthum selbst als eine neue Philosophie höherer und edlerer Art betrachteten, den Philosophenmantel nicht ab, und war nun in demselben an verschiedenen Orten, besonders in Rom, theils durch mündliche Vorträge, theils durch Schriften für die Sache des Christenthums sehr thätig, bis ihm im Jahr 166 in Rom der Hass des cynischen Philosophen Crescens den Märtyrertod zuzog. Seine erste oder grössere Apologie, eine

---

1) Corpus Apologetarum sec. II. edidit J. C. Th. Otto. Editio 2. 1848—1857.

in mancher Hinsicht sehr merkwürdige Schrift, ist um das Jahr 150, die Mitte der Regierungszeit des Antoninus Pius, kurz nach dem Anfang der Mitregierung des Marc-Aurel, als des Καίσαρ φιλόσοφος geschrieben. Die kleinere ist eigentlich nur ein Anhang zu der grösseren aus derselben Zeit [1]). Ausser diesen beiden Apologien schrieb Justin nach dem Verzeichniss, das Eusebius K.G. 4, 18 gibt, noch folgende Schriften: 1. ἄλλον τὸν πρὸς Ἕλληνας λόγον. 2. ἕτερον πρὸς Ἕλληνας, καὶ ἐπέγραψεν ἔλεγχον. 3. παρὰ τούτους ἄλλο περὶ τοῦ θεοῦ μοναρχίας. 4. ἐπὶ τούτοις ἐπιγεγραμμένον ψάλτης. 5. ἄλλο σχολικὸν περὶ ψυχῆς. 6. διάλογον πρὸς Ἰουδαίους — πρὸς Τρύφωνα. Es fragt sich, wie sich zu diesem Verzeichniss die Schriften verhalten, welche unter Justins Namen auf uns gekommen sind. Die Sammlung seiner Schriften enthält neben den ächten noch mehrere andere, welche blos der Ähnlichkeit wegen mit ihnen zusammengestellt sind. Der λόγος πρὸς Ἕλληνας könnte die in der Sammlung der Schriften Justins gewöhnlich voranstehende kleine Anrede an die Griechen, ***Oratio ad Graecos***, zu sein scheinen, in welcher in rhetorischem Tone die Vorzüge des Christenthums vor der heidnischen Götterlehre besonders in sittlicher Hinsicht gezeigt werden. Nach Semisch [2]) ist aber diese Schrift entschieden unächt und nicht dieselbe mit der, welche Eusebius meint. Die Schrift, die nach Eusebius den Titel Ἔλεγχος hat, ist ohne Zweifel der noch vorhandene λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας, die ***Cohortatio ad Graecos,*** die auch Ἔλεγχος genannt werden kann, da Justin die Griechen oder Heiden von der Unvollkommenheit ihrer Religion und Philosophie und von dem Bedürfniss einer höhern Belehrung zu überzeugen sucht. Die kleine Schrift περὶ μοναρχίας ist eine Sammlung von Stellen aus grie-

1) Vgl. Volkmar, die Zeit Justins. Theol. Jahrb. 1855. S. 227 f.

2) Justinus, der Märtyrer. 2 Th. Breslau 1840—1842. I. S. 166.

chischen Dichtern und Philosophen über die Einheit Gottes, um die Heiden auf die Übereinstimmung der heidnischen Weisheit mit dem Christenthum aufmerksam zu machen. In allen diesen Schriften wollte Justin theils das Christenthum vertheidigen, theils die heidnische Religion widerlegen.

Seine ausführlichste Schrift aber, sein Dialog mit dem Juden Tryphon, ist gegen die Juden gerichtet. Justin unterredet sich in Ephesus mit dem Juden Tryphon, der durch den jüdischen Krieg unter Hadrian in Palästina vertrieben worden war, und in Griechenland die griechische Philosophie kennen gelernt hatte. Ob der noch vorhandene Dialog wirklich aus einer solchen Unterredung hervorgieng, oder ob die erzählte Thatsache nur zur platonisirenden Form des Dialogs gehören soll, lässt sich nicht bestimmen. Semisch behauptet die geschichtliche Realität. Seine Ächtheit wurde schon öfters bezweifelt, immer aber auch mit überwiegenden Gründen gerechtfertigt. Die Zeugnisse der Alten legen einstimmig den Dialog Justin bei, Justin nennt sich in demselben selbst als Verfasser der beiden Apologien, und zwischen diesen und dem Dialog zeigt sich eine solche Verwandtschaft der Ideen, die auf die Identität des Verfassers schliessen lässt. Für die Geschichte der Apologetik ist die Schrift von Wichtigkeit, da sie uns am vollständigsten mit den Einwendungen der Juden gegen das Christenthum, mit den Gründen, mit welchen sie widerlegt wurden, und der ganzen gegen die Juden angewandten apologetischen Methode bekannt macht. Zweifelhafter ist die Ächtheit eines Fragments einer Schrift über die Auferstehung und des Briefs an Diognetus, der durch seine schöne Darstellung der christlichen Frömmigkeit und seine reine Auffassung des Verhältnisses des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum sehr anzieht. Verlorengegangene Schriften Justins sind neben einigen andern eine Schrift gegen die häretischen Secten jener Zeit überhaupt und eine Schrift gegen

Marcion. Eusebius, K.G. 4, 11. Mehrere der Sammlung der Schriften Justins angehängte Schriften sind so entschieden unächt, dass von ihnen hier nicht die Rede sein darf. Obgleich Justin durch Geist und speculatives Talent sich nicht auszeichnet, ist er doch als der erste durch griechische Philosophie und Litteratur gebildete christliche Schriftsteller, in dessen noch vorhandenen Schriften zuerst der einer ganzen Reihe von Schriftstellern gemeinschaftliche Charakter ausgedrückt ist, sehr merkwürdig. Eben desswegen führt er den ihm gegebenen Beinamen des Philosophen mit Recht. Schon Photius bezeichnet ihn so Bibl. Cod. 125: Ἔστι φιλοσοφίας ὁ ἀνὴρ τῆς τε καθ' ἡμᾶς καὶ μάλιστά γε τῆς θύραθεν εἰς ἄκρον ἀνηγμένος, was freilich nur relativ zu verstehen ist. Epoche macht Justin als Philosoph, nur sofern er zuerst Philosophie und Christenthum in eine solche Verbindung brachte.

Ein Schüler Justin's war Tatian aus Assyrien, welcher, ein geborner Heide, weder durch die heidnische Volksreligion, noch durch die Mysterien, noch durch die widerstreitenden Systeme der Philosophie befriedigt, erst durch die Schriften des alten Testaments den Übergang zum Christenthum fand. Er war, wie er selbst erzählt, mit Justin einige Zeit bis zu dessen Märtyrertod in Rom zusammen, und kam durch den Hass des Crescens selbst in Gefahr. Von seinen Schriften ist nur noch die apologetische, der λόγος πρὸς Ἕλληνας vorhanden. Er bestreitet in der Weise Justins, nicht ohne Geist und Kenntniss und mit lebhaftem Gefühl, die Ungereimtheit der heidnischen Religion und die Unzulänglichkeit der Philosophie, spricht dagegen zur Empfehlung des Judenthums und Christenthums von der φιλοσοφία βαρβάρων als der allein wahren. Schon in dieser Schrift lässt sich in der Lehre vom Bösen und von der wesentlichen Trennung des Geistigen und Sinnlichen im Menschen eine dem Gnosticismus verwandte speculativ-ascetische Geistesrichtung erkennen; sie soll aber in der

Folge noch überwiegender bei ihm geworden sein, wesswegen er von vielen geradezu zu den Häretikern oder Gnostikern gerechnet wird. In jedem Fall hatte seine Gnosis eine mehr praktische Tendenz. Man nennt ihn gewöhnlich den Stifter der Enkratiten, was aber schon desswegen nicht ganz richtig sein kann, weil die Enkratiten keine besondere Secte waren. Die Grundsätze seiner Ascese, die er hauptsächlich auch in Ehelosigkeit setzte, trug er in der verlorengegangenen Schrift: περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ, d. h. von der christlichen Vollkommenheit nach dem Vorbild Christi, vor [1]).

Einer der trefflichsten Schriftsteller der ältesten Kirche ist Athenagoras, aus dessen Leben wir nur so viel wissen, dass er in Athen geboren war, Philosophie lehrte, als Philosoph zum Christenthum übertrat, und nach damaliger Sitte auch als Christ noch den Philosophenmantel trug. Philippus Sidetes, der letzte bekannte Lehrer an der Katechetenschule in Alexandrien im fünften Jahrhundert, meldet, Athenagoras habe an der Katechetenschule in Alexandrien gelehrt, und sei der Lehrer des Clemens gewesen. Da aber sonst niemand etwas davon wissen will, und dieser Philippus sonst ein nicht sehr zuverlässiger Schriftsteller sein soll, so ist seine Nachricht nicht sehr glaublich. Auffallend ist, obwohl nur für zufällig zu halten, dass Athenagoras so selten genannt, und von den kirchlichen Geschichtschreibern in der Reihe der Apologeten nicht aufgeführt wird. Es kann diess nicht berechtigen, an der Ächtheit der ihm zugeschriebenen, unter Mark-Aurel verfassten Apologie, oder πρεσβεία περὶ τῶν Χριστιανῶν zu zweifeln. Von demselben Athenagoras haben wir noch eine Abhandlung zur Vertheidigung der christlichen Lehre von der Auferstehung, die, wie die Apologie, unter die besten Schriften des christlichen Alterthums gehört. Beide Schriften

---

1) Monographie von Daniel: Tatian, der Apologete. Halle 1837.

zeichnen sich durch eine methodische Behandlung, einen ruhigen und milden Ton, einen angenehmen rednerischen Vortrag rühmlich aus.

Nicht so ausgezeichnet, obgleich ebenfalls kenntnissreich und durch griechische Philosophie gebildet, war Theophilus, nach Eusebius, K.G. 4, 24 und Hieronymus De script. eccles. 25 unter Mark-Aurel Bischof in Antiochien, der sechste oder siebente, wenn Petrus als der erste Bischof von Antiochien gezählt wird. In die Reihe der Apologeten gehört Theophilus wegen seiner unter Commodus geschriebenen drei Bücher an den Autolykus, einen gelehrten Heiden, dessen Einwürfe gegen das Christenthum Theophilus in diesem Werke beantwortet. Er schrieb auch gegen die Häretiker Marcion und Hermogenes, und war einer der ersten, welcher, wie wir aus Hieronymus sehen, Commentare über die heilige Schrift verfasste. Er steht somit an der Spitze der antiochenischen Exegeten, unterscheidet sich aber durch die allegorische Interpretations-Methode, die er nach Hieronymus befolgte, von dem spätern Charakter dieser Schule.

Den genannten Apologeten mag hier noch Hermias angereiht werden als Verfasser des noch vorhandenen Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων, einer Schrift, deren Absicht es ist, die Widersprüche der heidnischen Philosophie aufzudecken, um diese selbst in ihrer Blösse und Nichtigkeit darzustellen und lächerlich zu machen. Der bittere Hass, mit welchem der uns sonst unbekannte Verfasser von der griechischen Philosophie spricht, und sein blos negatives Verfahren konnte schwerlich der Sache des Christenthums grossen Gewinn bringen.

Jene Periode, in welcher das Christenthum zuerst in nähere Berührung mit der heidnischen Religion und Philosophie kam, war, worüber man sich nicht wundern kann, sehr reich an apologetischen Schriftstellern. Ausser den hier

genannten sind uns noch einige bekannt, deren Schriften entweder ganz, oder bis auf einzelne wenige Fragmente verloren gegangen sind. Als erste christliche Apologeten werden die beiden Athener Quadratus und Aristides genannt, die unter Hadrian Apologien schrieben. Eusebius, K.G. 3, 37. 4, 3. 5, 17. Aristides trug, wie Justin, auch als Christ noch den Philosophenmantel, um auch das Christenthum als Philosophie darzustellen. Hieronymus, De script. eccl. c. 20 und Ep. 84, nennt sein *apologeticum contextum philosophorum sententiis*, er hob zur Empfehlung des Christenthums besonders seine Übereinstimmung mit der Philosophie hervor. Noch andere Apologeten waren Melito, Bischof in Sardes, aus dessen Apologie Eusebius K.G. 4, 26 ein nicht unbedeutendes Fragment erhalten hat, Claudius Apollinaris, Bischof in Hierapolis, welcher neben einer Apologie, die, wie die des Melito, an den Kaiser Mark-Aurel gerichtet war, nach Eusebius a. a. O. und Hieronymus De scr. eccl. c. 26, auch fünf Bücher an die Griechen in dialogischer Form und zwei Bücher gegen die Juden schrieb, und der ganz unbekannte Miltiades, nach Eusebius 5, 16. 17 um dieselbe Zeit Verfasser eines λόγος πρὸς τοὺς Ἕλληνας.

Apologetischen Inhalts sind grösstentheils auch noch die Schriften der folgenden Kirchenlehrer, doch ist das apologetische nicht mehr so ausschliesslich vorherrschend. Vorzüglich sind es nun auch die Häretiker in der christlichen Kirche selbst, die neben dem Kampf mit den heidnischen Gegnern die Aufmerksamkeit auf sich zogen, und schon fand nun auch das christliche Dogma an und für sich seine Bearbeiter. Wir können die folgenden Kirchenlehrer am einfachsten eintheilen in die beiden Klassen der Lateiner, unter welchen besonders die Afrikaner hervorragen und die Alexandriner.

3. Den Übergang von den bisher erwähnten, hauptsäch-

lich Vorderasien und Griechenland angehörenden Kirchenlehrern zu den Lateinern und Occidentalen können wir mit Irenäus machen, dem Bischof von Lugdunum von dem Jahr 177—202, welcher, wie sein Vorgänger Pothinus, von Kleinasien nach Gallien gekommen war. Er hatte sich in der Schule des Bischofs Polykarp in Smyrna gebildet, und bewahrte noch in hohem Alter die Lehren und Überlieferungen, die er hier erhalten, und den ganzen Eindruck, welchen das Leben des apostolischen Mannes auf ihn gemacht hatte, in treuem Andenken. Seine schriftstellerische Thätigkeit war vorzüglich gegen die Gnostiker gerichtet, die er schon in Kleinasien kennen gelernt hatte, und nun auch im Abendland, wohin sich mehrere gnostische Sectenstifter vom Orient aus begaben, wieder fand. Da die Werke der frühern antignostischen Schriftsteller, des Agrippa Castor, der nach Eusebius, K.G. 4, 7., um das Jahr 135 gegen Basilides schrieb, die schon genannten des Justin und Theophilus, ferner die des Rhodon, des Bischofs Philippus von Gortyna und des Modestus, welche alle gegen Marcion gerichtet waren, verloren gegangen sind, so hat für uns das umfassendere Werk des Irenäus *Contra haereses,* oder, wie der eigentliche Titel heisst, Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως in fünf Büchern um so grössern Werth, ob es gleich ausser einigen Bruchstücken nur noch in einer alten lateinischen Übersetzung vorhanden ist. Irenäus schrieb es in griechischer Sprache, jedoch, wie er selbst sagt 1, 3., ohne alle Ansprüche auf eine künstliche Darstellung, da er, unter Celten lebend, sich auf eine barbarische Sprache zu legen hatte. Es sind, wie schon früher bemerkt worden ist, hauptsächlich die Valentinianer, die Irenäus bestreitet. Er war selbst mit Schülern Valentins zusammen. Auch die Lehre des Ptolemäus, die Irenäus 1, 3 als die zu seiner Zeit vorgetragene namentlich nennt, war, wie Irenäus selbst sagt, ein ἀπάνθισμα τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς. Ebenso

gehörte auch Marcus, mit welchem sich Irenäus 1, 13 f. beschäftigt, zu Valentins Schule. Zugleich wollte aber Irenäus die Häretiker überhaupt widerlegen. *Cum sit*, sagt er 1, 22., *adversus omnes haereticos detectio atque convictio varia et multifaria, et nobis propositum est, omnibus iis secundum ipsorum charactera contradicere; necessarium arbitrati sumus prius referre fontem et radicem eorum, uti sublimissimum ipsorum Bythum cognoscens, intelligas arborem, de qua defluxerunt tales fructus.* Desswegen geht er 1, 23 auf den Magier Simon und die auf diesen folgenden Gnostiker zurück. Der wichtigste Theil des Werks ist das erste Buch, wegen der ausführlichen Darstellung, die Irenäus von den Lehren und Systemen der Gnostiker gibt. Mit dem zweiten Buche beginnt die Widerlegung der für diesen Zweck vorangeschickten Lehren nach verschiedenen Gesichtspunkten, im zweiten Buche aus Vernunftgründen, im dritten und den folgenden aus der Schrift [1]). Ausser diesem Hauptwerk schrieb Irenäus einige andere, nicht mehr vorhandene Schriften, nach Eusebius, K.G. 5, 26., einen λόγος πρὸς Ἕλληνας, περὶ ἐπιστήμης überschrieben, eine ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, Darstellung der Glaubensregel, und ein βιβλίον διαλέξεων διαφόρων. Auch von Briefen des Irenäus spricht Eusebius 5, 20. Einer derselben war an einen Blastus gerichtet, der, wahrscheinlich als Presbyter der römischen Gemeinde, in derselben eine Spaltung wegen der Osterfeier veranlast hatte, ein anderer an einen Florinus, der mit Irenäus noch bei Polykarp zusammen war, über die Monarchie, oder dass Gott nicht, wie Florinus als strenger Monarchianer behauptete, Urheber des Bösen sei. Eine andere von Irenäus selbst *contra haereses* 3, 7 angeführte Schrift

1) Man vgl. hierüber die Vorreden zu den einzelnen Büchern. Semlers Zweifel gegen die Ächtheit des Werks in der Einleitung zu Baumgarten, Unters. theologischer Streitigkeiten II. S. 131 f., sind so unbegründet, dass sie keine Rücksicht verdienen.

über das Eigenthümliche des paulinischen Stils sollte wohl der willkürlichen Exegese der Gnostiker richtigere Grundsätze entgegensetzen. Irenäus ist ein denkender Schriftsteller, in dessen dogmatischen Ansichten sich bisweilen sogar eine gewisse Tiefe zeigt. Er weiss die Speculationen der Gnostiker grösstentheils durch gesunde und treffende Bemerkungen zu widerlegen, und sich mit besonnener Mässigung und praktischer Umsicht von den Extremen fern zu halten, zwischen welchen in der Mitte sich das katholische Christenthum seinen Weg bahnen sollte [1]).

In mancher Hinsicht steht dem Irenäus sehr nahe der Afrikaner Septimius Florens Tertullianus, geboren in Karthago in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, der Sohn eines im Dienste des römischen Proconsul in Afrika stehenden Centurio. Er scheint schon frühe eine wissenschaftliche Bildung erhalten zu haben. Ob er derselbe Tertullian ist, aus dessen Schriften sich einige Stellen in den Pandekten finden, ist sehr zweifelhaft, dass er aber zuerst Sachwalter und Rhetor war, macht der rhetorische Charakter seiner Schriften, und seine Vorliebe für Ausdrücke, die aus der juridischen Sprache genommen sind, wahrscheinlich. Er trat erst in männlichen Jahren zum Christenthum über, und bekleidete das Amt eines Presbyters, wahrscheinlich in Karthago selbst, nicht in Rom, wie man aus Eusebius und Hieronymus schliessen wollte. Seine sehr charakteristische, in vielen Beziehungen merkwürdige Individualität stellt sich uns ebenso treu in der ganzen Beschaffenheit seiner Schriften, als in seiner Vorliebe für den Montanismus dar. Als Vertheidiger desselben trat er besonders seit dem Zeitpunkt, in welchem der römische Bischof die Gemeinschaft mit den Montanisten

---

1) Ausgabe: Irenaei quae supersunt omnia edidit A. Stieren. Lipsiae 1853. 2 T.

aufhob, in mehreren Schriften auf, und es ist daher namentlich von Nösselt [1]) und Neander [2]) die Frage untersucht worden, welche Schriften Tertullians seiner montanistischen Periode angehören, und welche vor derselben geschrieben sind. Da Tertullian im Grunde immer montanistisch dachte, und der Montanismus überhaupt keine so singuläre Erscheinung ist, sondern dem vorherrschenden Charakter der Kirche jener Zeit weit näher steht, als man gewöhnlich annimmt, so ist die Frage von keiner grossen Wichtigkeit, für die Dogmengeschichte um so weniger, da der Montanismus mit dem Dogma wenig zu thun hat. Die zahlreichen Schriften Tertullians verbreiten sich auf eine sehr anziehende Weise über die wichtigsten Erscheinungen der damaligen christlichen Welt. Man kann sie in drei Klassen eintheilen 1. in apologetische, oder solche, die sich auf das Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum beziehen; 2. dogmatisch-polemische, solche, die das Christenthum der katholischen Kirche gegen die Abweichungen der Häretiker sicher stellen; 3. solche, die das kirchliche Leben und die kirchliche Disciplin betreffen. Unter den apologetischen Schriften nimmt die erste Stelle der *Apologeticus adversus gentes* ein, eine der schönsten Schriften des christlichen Alterthums, in welcher der Schwung und die Kraft der Darstellung Tertullians sich in ihrem vollen Glanze zeigt. Er ist an den Proconsul von Afrika und die Vorsteher der Provinzen gerichtet, durch die Grausamkeit des Kaisers Sept. Severus veranlasst, wahrscheinlich im Jahre 198 geschrieben. Ganz ähnlichen Inhalts, und, wie es scheint, nur eine populäre Umarbeitung desselben Werks sind die *Libri duo ad nationes.* Etwas später, ungefähr vom Jahr 211, ist Tertullians *Liber ad Scapulam,* den Statthalter von Afrika, der die Christen

1) De vera aetate scriptorum Tertull. Hal. 1757.

2) Antignosticus, Geist des Tertullian. Berlin 1825. 2. A. 1849.

mit grosser Heftigkeit verfolgte. Die Schrift *adv. Judaeos* ist wahrscheinlich nicht ächt, sie ist grösstentheils ein Auszug aus dem dritten Buch der Schrift Tertullians *adv. Marcionem*. Die besonders für die Dogmengeschichte bedeutendsten Schriften Tertullians gehören in die zweite Klasse, derer, in welchen er die in der christlichen Kirche entstandenen häretischen Parteien, namentlich die Gnostiker, bestritt. Er schloss sich in dieser Polemik ganz an Irenäus an, dessen Schriften ihm wohl bekannt waren. Eine allgemeine Schrift gegen die Häretiker oder Gnostiker überhaupt ist seine Schrift *De praescriptione* (nicht *de praescriptionibus*) *haereticorum*. *Praescriptio* ist einer der juridischen Ausdrücke Tertullians. *Praescriptio* heisst nicht überhaupt Grundsatz, *praeceptum*, wie man den Ausdruck sonst erklärte, sondern Verjährung. Tertullian gab daher seiner Schrift diesen Titel, weil er gegen die Häretiker den Vorzug des höhern Alters der katholischen Kirche geltend machte und den Grundsatz aufstellte: *principalitatem veritati, posteritatem mendacitati deputandam*, c. 31. Wahrscheinlich ist aber auch diese Erklärung nicht ganz die richtige. *Praescriptio* heisst im juridischen Sprachgebrauch eigentlich zunächst die Einsprache gegen einen Rechtsstreit, der Ausdruck bezeichnet einen Rechtsspruch, durch welchen man einer Partei, ohne dass man ihre Rechtsgründe im Einzelnen hört, sogleich von vorn herein das Recht der Klage abspricht. Auch Verjährung scheint *praescriptio* nur insofern zu heissen, sofern man die Verjährung geltend macht, um einen Rechtsanspruch abzuweisen. Beides zusammengenommen passt vollkommen auf den Inhalt der Schrift Tertullians. Er zeigt nämlich, dass man sich mit den Häretikern in einen vermittelst der Schrift zu führenden Streit desswegen nicht einlassen dürfe, weil die Häretiker als erst später entstandene, aus apostolischem Ursprung gar nicht abzuleitende Secten keinen Anspruch auf die heil. Schriften zu machen haben, in deren rechtlichem Be-

sitz allein die katholische Kirche sei [1]). Er wollte also mit dem Titel der Schrift sagen, man gebe den Häretikern schon zu viel zu, wenn man mit ihnen über die Schrift streite. Wahrscheinlich schritt er erst nach dieser Schrift zur Bekämpfung einzelner Häretiker in den *Libri quinque adv. Marcionem*, dem *Liber adv. Valentinianos*, und dem *Lib. adv. Hermogenem*. Auch die Schrift *adv. Praxeam* gehört hieher. Mehrere andere kleinere Schriften sind einzelnen christlichen Lehren gewidmet, wie die Schriften *De baptismo, de carne Christi, de resurrectione carnis* u. s. w. Obgleich die Montanisten als eine von der katholischen Kirche abweichende Partei betrachtet wurden, so hat doch der Montanismus des Tertullian seinem Ansehen in der Kirche nicht geschadet. Er galt stets mit Recht für einen der bedeutendsten Lehrer der ältesten Kirche. Seine kräftige und reiche Natur, sein tiefes, nur bisweilen unklares Gefühl, seine lebendige und feurige, nur zu wenig geregelte und geläuterte Phantasie geben ihm eine Originalität, die durch den Einfluss, welchen das Christenthum als neu hinzugekommenes geistiges Element auf sein ganzes Wesen äusserte, grosses Interesse erweckte. Von dieser Seite, vorzüglich aber als den Repräsentanten der realistischen Geistesrichtung, im Gegensatz gegen die im Gnosticismus auf ihre höchste Spitze getriebene idealistische Richtung des religiösen und dogmatischen Geistes der ersten christlichen Jahrhunderte hat ihn Neander dargestellt in der Schrift: Antignosticus, Geist des Tertullian und Einleitung in dessen Schriften. Berl. 1825 [2]). Auch die Sprache Tertullians hat viel Originelles. Sie ist nicht selten, dunkel, schwerfällig und geschraubt, erinnert aber in

---

1) Vgl. c. 15: *Non admittendi ad illam de scripturis disputationem. Dispici debet, cui competat possessio scripturarum, ne is admittatur ad eandem, cui nullo modo competit.*

2) Vgl. Hesselberg, Tertullians Lehre aus dessen Schriften entwickelt. 1848.

ihrem Sententiösen und Nervösen, und in den meist treffend gewählten Ausdrücken häufig an die Eigenthümlichkeit des Tacitus. Es ist bei Tertullian ein sichtbares Ringen mit dem für die christlichen Begriffe noch so wenig gebildeten Ausdruck, er hat aber hierin sehr glücklich die Bahn gebrochen, und mehrere in der Folge stehend gewordenen dogmatischen Ausdrücke verdanken ihm ihren Ursprung [1]).

Am nächsten steht dem Tertullian Thascius Cäcilius Cyprianus. Er war um das Jahr 200 in Karthago geboren, lehrte und übte anfangs mit Ruhm die Beredtsamkeit, wurde um das Jahr 245 Christ, im Jahr 248 Bischof in Karthago, und starb im Jahr 258 als Märtyrer, nachdem er sich während der Christenverfolgungen jener Zeit um seine Gemeinde sehr verdient gemacht hatte. Er hatte sich vorzüglich nach Tertullian gebildet, dessen Schriften er sich, wie Hieronymus De scr. eccl. c. 53 erzählt, täglich mit den Worten ***Da magistrum!*** geben liess. Davon geben auch Cyprians Schriften vielfache Beweise. Sie beziehen sich, wie die Schriften Tertullians, auf verschiedene Verhältnisse des christlichen Lebens, die damals von besonderem Interesse waren. Die wichtigern, die hieher gehören, sind: die Schrift an den ***Donatus de gratia Dei,*** in welcher er seinen Übertritt zum Christenthum beschreibt, die Schrift ***De idolorum vanitate,*** beinahe ganz aus Tertullians ***Apologeticus*** und des Minucius Felix ***Octavius,*** drei Bücher ***testimonia adv. Judaeos*** an einen gewissen Quirinus über die alttestamentlichen Weissagungen, ***De unitate ecclesiae.*** Cyprian ist weit wichtiger für die Kirchengeschichte im engern Sinn, als für die Dogmengeschichte [2]).

Der Zeit nach geht dem Cyprian M. Minucius Felix

---

1) Eine schöne und treffende Charakteristik Tertullians gibt Schwegler, Montanismus. Tüb. 1841. S. 302. Ausgabe von F. Oehler. Lips. 1851.

2) Monographie von Rettberg, Cypr. nach seinem Leben und Wirken. Gött. 1831. Ausg. von Goldhorn. Lips. 1838.

voran. Sein *Octavius,* eine Vertheidigung des Christenthums gegen das Heidenthum, in der Form eines Gesprächs, zeichnet sich durch eine lebendige klassische Darstellung aus. Er war wahrscheinlich ein geborner Afrikaner, und ehe er zum Christenthum übertrat, Sachwalter in Rom, um das J. 220.

Die nordafrikanische Kirche war in unserer Periode reich an bedeutenden Schriftstellern. Auch Arnobius gehörte ihr an, welcher in der numidischen Stadt Sicca, wo er geboren war, ehe er Christ wurde, unter der Regierung des Kaisers Diocletian die Rhetorik lehrte. Seine mit Geist und Gelehrsamkeit geschriebenen *Libri VII. disputationum adversus gentes* sind die ausführlichste und gelungenste Bestreitung des Heidenthums. Früher zählte man acht Bücher, aber das achte Buch war die irriger Weise beigefügte Schrift des Min. Felix. Nach den Zeitbestimmungen, die sich in dem Werke selbst finden (I, 13. II, 71), schrieb er um das J. 297, seine Schrift kann aber erst nach dem Jahr 303 vollendet worden sein, da in ihr Beziehungen auf die diocletianischen Verfolgungen vorkommen. Bisweilen blicken, worauf Gieseler, K.G. I, S. 348 aufmerksam macht, platonische Ideen auf eigene Weise bei ihm durch [1]).

Ein Schüler des Arnobius war L. Cälius Lactantius Firmianus, welcher in Nicomedien, wo er als Rhetor lebte, während der diocletianischen Verfolgung seine *Lib. VII. institutionum divinarum* schrieb, ein apologetisches Werk, in welchem er, wie schon Hieronymus (Ep. 13. ad Paul.) urtheilte, weit glücklicher in der Widerlegung der Gegner, als in der eigenen Darstellung der christlichen Lehren ist. Verwandten Inhalts sind die Schriften *De ira Dei, De opificio Dei, vel formatione hominis, De mortibus persecutorum.* In der letztern

---

1) Ausgabe von Orelli, Lips. 1816, mit einem Additamentum 1817. Hildebrand, Hal. 1844.

Schrift wollte er an dem Schicksale, besonders dem Tode der Kaiser, die das Christenthum verfolgten, zeigen, dass Gott sie ausserordentlich bestraft und dadurch die Göttlichkeit des Christenthums bezeugt habe. Die Vorstellungen des Lactantius sind grossentheils noch ziemlich roh und ungeläutert, aber seine Darstellung ist so rein und fliessend, dass er den Beinamen des christlichen Cicero nicht mit Unrecht führt. Als berühmter Rhetor wurde er später der Lehrer des Crispus, des ältesten Sohns Constantins. Er starb um das J. 330. Ob Afrika oder Italien sein Vaterland war, ist ungewiss [1]).

In die Reihe der übrigen Schriftsteller tritt nun auch der Verfasser der erst in der neuesten Zeit entdeckten Philosophumena des Pseudo-Origenes ein, welcher, sei er der Presbyter Cajus oder der Bischof Hippolytus, jedenfalls der römischen Kirche angehört. Die Schrift gibt sowohl über die Geschichte der Gnosis, als auch über die Entwicklung des Dogma in der römischen Kirche neue wichtige, specielle Aufschlüsse [2]).

Der einzige, entschieden der römischen Kirche angehörende Schriftsteller, von welchem wir noch eine vollständige Schrift in lateinischer Sprache haben, ist der römische Presbyter Novatian, um die Mitte des dritten Jahrhunderts. Seine Schrift *De trinitate* ist nicht ohne Gehalt. In andern Schriften, der noch vorhandenen über die jüdischen Speisegesetze, und in den verloren gegangenen ähnlichen über den Sabbath und die Beschneidung suchte er, was damals für die Verhältnisse der römischen Kirche von besonderem Interesse gewesen zu sein scheint, das wahre Verhältniss des Christenthums zum Judenthum zu bestimmen.

1) Ausgabe von Fritzsche. Lips. 1842—1844. 2 T.

2) Erste Ausg. von Emm. Miller, aus einer Pariser Handschr. Ὠριγένους φιλοσοφούμενα, Oxon. 1851. Zweite von Duncker und Schneidewin: Hippolyti refutationis omnium haeres. l. X. Fasc. 1. Gott. 1856. Näheres über die Schrift s. des Verf. K.G. I. S. 181 f. 344 f. A.

4. Die alexandrinischen Kirchenlehrer, die noch eine eigene Klasse bilden, sind uns nach ihrer theologischen Richtung schon bekannt. Hier ist nur noch über ihre schriftstellerische Thätigkeit und ihre noch vorhandenen Schriften Einiges zu bemerken.

Titus Flavius Clemens, über dessen Lebensgeschichte nur wenig bekannt ist, wie man glaubt, ein geborner Athener, war nach seinem Lehrer Pantänus, ungefähr vom Jahr 191 —202, Vorsteher der Katechetenschule. Die severianische Verfolgung nöthigte ihn, Alexandrien zu verlassen und einige Zeit theils in Jerusalem, theils an andern Orten zuzubringen. Wahrscheinlich kehrte er wieder nach Alexandrien zurück, und starb daselbst, wie man gewöhnlich annimmt, um das Jahr 220. Die Hauptschriften des Clemens sind die drei zusammengehörenden, in einem Verhältniss der Stufenfolge zu einander stehenden, 1. der λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, 2. der παιδαγωγός, 3. die στρώματα. Über das Verhältniss dieser Schriften, wenigstens der beiden ersten, hat sich Clemens selbst im Eingang des Pädagogen erklärt. Er geht von der Unterscheidung der drei Begriffe: ἤθη, πράξεις, πάθη aus. Da diese drei im Menschen seien, so habe sich der προτρεπτικὸς die ἤθη gewählt als θεοσεβείας καθηγεμὼν, den πράξεις stehe der λόγος ὑποθετικὸς vor, die πάθη heile der λόγος παραμυθητικός. So lange der Logos zur σωτηρία ermahne, sei er προτρεπτικὸς, denn die ganze Religion sei ermahnend, indem sie das Verlangen nach der wahren ζωή einflösse. Als θεραπευτικὸς aber und ὑποθετικὸς kann er παιδαγωγὸς genannt werden. Der Pädagog ist praktisch, nicht methodisch (d. h. wissenschaftlich); sein Zweck ist, die Seele besser zu machen, nicht zu belehren, sie in einem βίος σώφρων, nicht in einem ἐπιστημονικὸς zu unterrichten, obgleich derselbe λόγος auch διδασκαλικὸς ist, nur nicht gerade jetzt. Praktisch ist der Pädagog, sofern er die sittlichen Grundsätze darlegt, nach welchen der Charakter zu

bilden ist; darauf folgt die ἴασις τῶν παθῶν, der Pädagog führt die Seelen wie durch gelinde φάρμακα zur vollkommenen Erkenntniss der Wahrheit; aber er führt sie blos dazu hin, so dass die ἴασις τῶν παθῶν nicht mehr in seine Sphäre selbst fällt. Alles diess bezieht sich zunächst auf die beiden ersten Schriften, doch ist zugleich angedeutet, wie sich ein drittes noch anschliessen kann. Man hat das Verhältniss der drei Schriften mit den drei Graden der alten Mysterien, κάθαρσις, μύησις, ἐποπτικὰ verglichen. Es ist diess nicht unpassend, richtiger aber scheint mir dieses Verhältniss durch die drei Begriffe: Religion, Sittenlehre und Wissenschaft bezeichnet zu werden. Die ἤθη, mit welchen es der προτρεπτικὸς zu thun hat, bezieht Clemens ausdrücklich auf die Religion, wahrscheinlich sofern durch die Religion dem Menschen seine bestimmte Lebensrichtung, sein bestimmter Charakter gegeben wird. Desswegen hat der προτρεπτικὸς die Aufgabe, die Heiden von der heidnischen Religion, deren Götter keine wahre Götter seien, zu der vom Logos im Christenthum geoffenbarten Wahrheit zu führen. Diess wäre das Ethische, auf das Praktische bezieht sich die zweite Schrift. Der aus drei Büchern bestehende Pädagog handelt zuerst von den liebevollen Eigenschaften und Veranstaltungen, so wie auch von der gerechten Strenge, womit der Pädagog, d. i. der Logos, der für alle Creaturen sorgt und ein Heiland für Leib und Seele ist, auf die Menschen zu wirken sucht, indem er die πρακτέα gebietet und das Gegentheil verbietet. Die beiden folgenden Bücher, das zweite und dritte, enthalten einzelne, zum Theil sehr specielle Vorschriften zu einem rechtschaffenen und anständigen Verhalten des Christen. Wie der προτρεπτικὸς es mit denen zu thun hat, die noch Heiden sind, so der Pädagog mit denen, die schon Christen sind, welchen aber noch viele heidnische Gewohnheiten anhängen.

Worauf Clemens schon im Pädag. 1, 3 hinweist, dass es

neben den πρακτέα des Pädagog noch ein anderes εἶδος τῶν λόγων, Gebiet der Darstellung gebe, τὸ διδασκαλικὸν, das pneumatisch sei, ἀκριβολογίας ἐχόμενον, τὸ ἐποπτικὸν, das sollte ohne Zweifel, ob sich gleich Clemens hierüber nicht näher erklärt hat, in seinem Hauptwerke, den Stromata, ausgeführt sein. Die Stromata haben allerdings die παντελὴς τῆς ἀληθείας γνῶσις (Pädag. 1, 1) zum Gegenstand. Aber zur Vollkommenheit des wahren Gnostikers gehört nach Clemens auch, dass er von den Affecten geheilt, über die πάθη erhaben ist. Daher sind, wie Cl. Päd. 1, 1 sagt, ἴσαι ὑγίεια καὶ γνῶσις, ἀλλ' ἡ μὲν μαθήσει, ἡ δὲ ἰάσει περιγίνεται, und es kann Keiner, so lange er sich noch in einem krankhaften Zustand befindet, vorher von der Wissenschaft etwas lernen, ehe er vollkommen gesund ist. Der vollständige Titel heisst: τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς. Στρῶμα, στρωματεὺς heisst Teppich, es liegt darin der Begriff eines Ganzen, das aus mannigfaltigen und verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, und insofern einem bunten Teppich gleicht, ungefähr was wir *miscellanea* zu nennen pflegen, also: Sammlung gnostischer Erörterungen nach Anleitung oder in Betreff der wahren Philosophie oder des Christenthums [1]). Die Stromata sind nicht künstlich angelegten Gärten gleich, in welchen alle Bäume und Pflanzen ihre bestimmte Ordnung haben und einen angenehmen Anblick gewähren, sondern einem schattigen, dichtbewachsenen Berg, in welchem Bäume aller Art durch

---

1) Diese Erklärung gibt Clemens selbst, wenn er Strom. IV, 2 sagt: ἔστω ἡμῖν τὰ ὑπομνήματα, ὡς πολλάκις εἴπομεν, διὰ τοὺς ἀναίδην ἀπείρως ἐντυγχάνοντας ποικίλα, ὡς αὐτό που τοὔνομά φησι, διεστρωμένα, ἀπ' ἄλλου εἰς ἄλλο συνεχὲς μετιόντα, ἕτερον μέν τι κατὰ τὸν εἱρμὸν τῶν λόγων μηνύοντα, ἐνδεικνύμενα δὲ ἄλλο τι· συλλαμβάνουσι μὲν οὖν πρός τε ἀνάμνησιν, πρός τε ἔμφασιν ἀληθείας, τῷ οἵῳ τε ζητεῖν μετὰ λόγου, οἱ τῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς. Desswegen vergleicht er sie mit einer bunten Wiese oder einem mit Bäumen aller Art bepflanzten Berg. Ἀναμὶξ ἡ τῶν στρωμάτων ἡμῖν ὑποτύπωσις, λειμῶνος δίκην πεποίκιλται. Strom. VI, 1 und bes. VII fin.

einander stehen (weil die Schrift wegen derer, die das Schöne wegnehmen und stehlen, verborgen sein wolle). So bekümmern sich die Stromata weder um die Ordnung, noch um die Darstellung. Diesen Charakter tragen auch die Stromata, wie wir sie noch haben, durchaus an sich. Clemens, dessen grosse Gelehrsamkeit schon die Alten rühmen, legt in ihnen eine sehr ausgebreitete Belesenheit in allen Theilen der griechischen Litteratur dar, aber Ordnung, Zusammenhang und Methode in der Untersuchung sind nicht die Eigenschaften, die sein Werk auszeichnen. Bei aller Gelehrsamkeit, und wie nicht zu läugnen ist, bei einem grossen Reichthum von Ideen scheint Clemens kein streng systematischer Denker gewesen zu sein.

Dieser Mangel an Einheit und Ordnung soll aber auch wieder absichtlich sein, und eben zu dem durch den Namen ausgedrückten Plan des Werks gehören. Clemens betrachtete nämlich seine Lehre als eine Geheimlehre nach der Weise der alten Mysterien. Eine solche darf ebensowenig zurückgehalten und der Gefahr des Untergangs ausgesetzt, als durch offene Mittheilung profanirt werden. Dieses Für und Wider versetzte den Clemens in einen Kampf mit sich selbst, von welchem er öfter spricht. Der angemessenste Ausweg schien ihm nun zu sein, die Geheimlehre nicht systematisch vorzutragen, sondern sie in seine Abhandlung einzuflechten, nur so viel zu sagen als hinreiche, um sie dem Kundigen in das Gedächtniss zurückzurufen, manche Lehren ganz zu übergehen, auf manche nur hinzuzeigen, und überhaupt nicht anders als durch ein kunstvolles Verschleiern die Wahrheit bemerklich zu machen. Denn für die, welche Ohren haben zu hören, genüge die Andeutung. In diesem Sinn sollte also diese Sammlung von ὑπομνήματα den Namen Stromata haben. Nur sieht man dabei nicht recht, welches System Clemens hätte geben können, wenn er es gewollt hätte, da sich nicht denken lässt, dass die allegorische Erklärung und Deutung, die den Hauptinhalt dieser Geheim-

lehre ausmacht, ein systematisch geordnetes Ganze hätte zu Stande bringen können. Es wird immer wieder die Unterscheidung des Esoterischen und Exoterischen in Erinnerung gebracht, ohne dass man eigentlich sieht, wie diess gemeint ist [1]). Da überdiess das jetzige achte Buch der Stromata offenbar nicht zu den vorhergehenden sieben gehört, somit, wie aus VII. fin. zu schliessen ist, das Werk unvollendet geblieben ist, so ist um so schwerer zu beurtheilen, wie weit Clemens in demselben eine bestimmte Idee ausgeführt. Es ist nun zwar durchaus in dem Werke von dem Verhältniss der griechischen Philosophie zu den Schriften und Lehren des alten Testaments, von dem Verhältniss und dem Wesen der πίστις und γνῶσις, und von allem demjenigen die Rede, was in dem Gnostiker vereinigt sein muss, wenn er in speculativer und praktischer Hinsicht das Ideal sein soll, das dem Geist des Clemens vorschwebte, wie aber die verschiedenen Theile des Werks unter sich zusammenhängen und zur Einheit des Ganzen verbunden sind, wird nicht durchaus klar.

Ausser diesen Hauptwerken haben wir von Clemens auch eine kleine moralische Abhandlung über die Frage: τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος; zur Erklärung der Stelle Marc. 10, 17. Angehängt sind seinen Schriften Fragmente, ἐκλογαὶ ἐκ τῶν προφητικῶν, aus den Deutungen der prophetischen Schriften und ἐπιτομαὶ ἐκ τῶν Θεοδότου (aus den Schriften des Theodotus) καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας (der Gnosis), wir wissen aber nicht, welchen Antheil er daran hatte, und wie es sich damit verhält. Unter den verloren gegangenen

---

1) Vgl. Strom. I, 2: οἱ στρωματεῖς τῇ πολυμαθίᾳ σωματοποιούμενοι (aus verschiedenartigem Wissen zu einem Ganzen zusammengesetzt) κρύπτειν ἐπιτέχνως τὰ τῆς γνώσεως βούλονται σπέρματα. Er habe diese ὑπομνήματα dabei so geordnet, ὅτι μέγας ὁ κίνδυνος τὸν ἀπόῤῥητον ὡς ἀληθῶς τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγον ἐξορχήσασθαι τοῖς ἀφειδῶς πάντα μὲν ἀντιλέγειν ἐθέλουσιν οὐκ ἐν δίκῃ, πάντα δὲ ὀνόματα καὶ ῥήματα ἀποῤῥίπτουσιν οὐδαμῶς κοσμίως, αὐτούς τε ἀπατῶντες καὶ τοὺς ἐχομένους αὐτῶν γοητεύοντες.

Schriften des Clemens scheinen die bedeutendste seine Ὑποτυπώσεις gewesen zu sein, d. h. Abhandlungen oder eigentlich Skizzen, *adumbrationes* [1]).

Origenes, der mit Recht die Ergänzung und Vollendung dessen genannt werden kann, was bei Clemens noch fragmentarisch und zerstreut erscheint, war im Jahr 185 als der Sohn christlicher Eltern in Alexandrien geboren. Sein Vater, Leonidas, wahrscheinlich ein Rhetor, verwandte auf die Erziehung und Bildung seines Sohnes alle Sorgfalt, starb aber in der severianischen Verfolgung als Märtyrer. Origenes, seines väterlichen Vermögens beraubt, sicherte sich sein Fortkommen durch Unterricht, welchen er in Alexandrien ertheilte, und erlangte dadurch bald so grossen Ruf, dass ihn der Bischof Demetrius von Alexandrien zum Lehrer an der Katechetenschule ernannte. Die Schule kam durch ihn sehr empor und erweiterte sich so, dass er aus den Katechumenen zwei Klassen machen, und den Unterricht mit einem zweiten Lehrer theilen musste. Was den Origenes am meisten auszeichnet, ist das grosse philosophische Talent, das er besass, und die Vielseitigkeit des Geistes und der Bildung, wodurch er von jeder beschränkten Ansicht und Richtung sich frei erhielt. Einem so sehr auf das Ideale gerichteten Geiste, wie der seinige war, konnte nur der gerade damals einen neuen Aufschwung nehmende Platonismus zusagen, er selbst soll, nach Porphyr bei Eusebius, K.G. 6, 19., ein Schüler des Ammonius Sakkas, des berühmten Stifters der neuplatonischen Philo-

1) Ausser einigen Fragmenten, die sich erhalten haben, ist über dieses Werk besonders Photius, Bibl. Cod. 109 zu vergleichen. Αἱ ὑποτυπώσεις, sagt Phot., διαλαμβάνουσι περὶ ῥητῶν τινων τῆς τε παλαιᾶς καὶ νέας γραφῆς, ὧν καὶ κεφαλαιωδῶς ὡς δῆθεν ἐξήγησίν τε καὶ ἑρμηνείαν ποιεῖται. Καὶ ἔν τισι μὲν αὐτῶν ὀρθῶς δοκεῖ λέγειν, ἔν τισι δὲ παντελῶς εἰς ἀσεβεῖς καὶ μυθώδεις λόγους ἐκφέρεται. Davon führt Photius mehrere Beispiele an. Ausg. von J. Potter. Oxon. 1715. 2 Bd. fol. R. Klotz, Lips. 1831—1834. 4 B.

sophie, gewesen sein [1]). So sehr sich Origenes besonders als Lehrer verdient machte, so viel Widriges hatte er in seinem Leben zu erfahren. Der Ruf, welchen er erlangte, erregte die Eifersucht des Bischofs Demetrius von Alexandrien, der früher sein Gönner war, und zum Vorwand wurde, wie es scheint, eine Handlung des Origenes genommen, die deutlich zeigt, welche Gewalt die schon damals so sehr vorherrschende ascetische Richtung auch auf einen freieren Geist ausübte. Origenes hatte sich in einer frühern Periode seines Lebens, in welcher er sich noch nicht zu der ihm später eigenen geläuterten Ansicht erhoben haben kann, durch den Ausspruch Jesu (Matth. 19, 12) bestimmen lassen, sich selbst zu entmannen. Da er von seinen Freunden, dem Bischof Alexander von Jerusalem und dem Bischof Theoktistus von Cäsarea, in Palästina im Jahr 228 zum Presbyter geweiht worden war, so machte Demetrius auf einer desswegen gehaltenen Synode gegen ihn das kirchliche Gesetz geltend, dass ein Eunuch kein Geistlicher werden könne, und entsetzte ihn sowohl seiner Presbyterwürde, als auch seines Lehramts. Bald darauf, auf einer zweiten Synode, wurde Origenes sogar als Häretiker, wofür er nun stets gelten musste, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen [2]). Zuvor schon hatte sich Origenes von Alexandrien

---

1) Nur sind neuerdings darüber Zweifel entstanden, ob Porphyr der Wahrheit gemäss von Origenes sagt, er sei ein Schüler des Ammonius Sakkas gewesen. Um die verschiedenen Angaben zu vereinigen, nimmt man jetzt an, es habe zwei Origenes gegeben, die zu gleicher Zeit Schüler des Ammonius Sakkas waren, der Eine der christliche Origenes, der Andere der heidnische Philosoph dieses Namens. S. Heigl, der Bericht des Porphyr über Origenes. Programm. Regensb. 1855 und die unten gen. Schriften.

2) So wird die Sache gewöhnlich dargestellt. Es ist hier aber der Zweifel nicht unerwähnt zu lassen, der neuerdings gegen dieses angebliche Factum erhoben worden ist. Da sich die Angabe nur bei Eusebius, K.G. 6, 8., findet, kein gleichzeitiger Schriftsteller davon spricht, selbst die Synodalbeschlüsse diese Anklage nicht einmal erwähnen, und hauptsächlich aus dem Grunde, weil Origenes an mehreren Stellen seiner Schriften über den

nach Cäsarea zu seinen palästinensischen Freunden begeben. Hier brachte er den übrigen Theil seines Lebens, beschäftigt mit wichtigen schriftstellerischen Arbeiten und in einflussreicher Thätigkeit unter Freunden und Schülern zu, durch welche sein Geist hier auch später noch lange fortwirkte. Das Verdammungsurtheil der ägyptischen Kirche, welchem auch die römische beitrat, hatte sein Ansehen bei den Gemeinden in Palästina, Phönicien, Arabien so wenig geschwächt, dass er einigemal zur Berathung wichtiger kirchlicher Angelegenheiten gezogen wurde. Zwei in Arabien gehaltenen Synoden, von welchen die eine den Streit mit dem Bischof Beryll von Bostra, die andere die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele betraf, wurden durch ihn entschieden. Eusebius, K.G. 6, 33. 37. Wie ihn als Jüngling die severianische Verfolgung traf, so erlebte er als Greis noch die decianische. Er wurde in's Gefängniss geworfen und zwar wieder freigelassen, starb aber vielleicht in Folge der Leiden, die er erduldet hatte, bald darauf im Jahr 254, im 69sten Jahre seines Lebens, bis an sein Ende unermüdet thätig mit einem wahrhaft eisernen Fleisse, von welchem er den Beinamen χαλκέντερος, und, wie es scheint, auch den Beinamen ἀδαμάντινος erhalten hat. Man vgl. über ihn Eusebius, K.G. 6, 14—39. 7, 1.

Die schriftstellerische Thätigkeit des Origenes erstreckte

Fall, in welchem er nach Eusebius sich befunden haben müsste, sich so ausspricht, dass man kaum glauben kann, er habe wirklich diese Handlung an sich selbst begangen. Besonders bemerkenswerth ist die Stelle in Matth. Tom. 15, 1., wo Origenes den Ausspruch Jesu (Matth. 19, 12) erklärt. Vgl. Schnitzer, Einl. zur Übers. der Schrift: περὶ ἀρχ. Stuttg. 1835, des Verf. Recens. Berl. Jahrb. 1837, S. 668. Engelhardt, Theol. Stud. u. Krit. 1838. II. 1. S. 157. Redepenning, Origenes, Leben und Lehre. Bonn 1841—1846. Abth. 1. — „Wir würden, sagt Origenes, nicht so lange bei der Widerlegung derer verweilen, welche jene Stelle wörtlich nehmen, wenn wir nicht solche gesehen hätten, die sich jener Verstümmelung unterfangen hatten.“ Wie kann Origenes so sich ausdrücken, wenn er selbst in diesem Falle war?

sich auf den ganzen Umfang der Theologie. Eine seiner frühesten Arbeiten war ein verloren gegangenes dogmatisches Werk in zehn Büchern, das er nach dem Vorgang des Clemens Stromata nannte, und in derselben Absicht schrieb, zur Erläuterung der christlichen Lehren durch die griechische Philosophie. Wichtiger war das verwandte, in systematischer Ordnung abgefasste Werk περὶ ἀρχῶν, *de principiis*, in vier Büchern, entweder, wie man den Titel gewöhnlich versteht, von den Gründen des christlichen Glaubens, oder, was wohl richtiger ist, von den Principien der Dinge, Elementen des Seins [1]). Es war eines der frühern Werke, die er noch während seines Aufenthalts in Alexandrien schrieb, und dasjenige, das ihm wegen der freiern speculativen Ideen, die er hier in der Darlegung seines mit Neuplatonismus verbundenen theologischen Systems aufstellte, und später zum Theil selbst milderte, die Beschuldigung der Ketzerei zuzog. Wir haben es ausser einigen Bruchstücken nur noch in der lateinischen Übersetzung des Presbyter Rufin aus dem vierten Jahrhundert, die nur mit Vorsicht zu gebrauchen ist, da Rufin in der Voraussetzung, das Werk sei von Ketzern und Feinden des Origenes verfälscht, manche der auffallenderen Stellen zu ändern sich erlaubte. Auch die, wie es scheint, noch weniger treue Übersetzung des Hieronymus ist nicht mehr vorhanden. Rufin sagt in der Vorrede zu seiner Übersetzung, er folge der Regel seiner Vorgänger, besonders des Hieronymus, welcher mehr als 70 Schriften des Origenes übersetzt habe, *in quibus cum aliquanta offendicula inveniantur in graeco, ita elimavit omnia interpretando, atque purgavit,*

---

1) In diesem Sinne war der Ausdruck ἀρχαὶ im Sprachgebrauch der alexandrinischen Philosophie sehr gewöhnlich, und findet sich auch sonst als Titel von Schriften, wie z. B. Damascius eine noch vorhandene Schrift schrieb: ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν. Die ἀρχαὶ sind die höheren Wesen, von welchen bei Origenes gehandelt wird, Gott, Christus, der heil. Geist, die vernünftigen Naturen, Engel u. s. w., überhaupt die Gegenstände, von welchen die einzelnen Theile der Schrift handeln. S. o. S. 238.

ut nihil in illis, quod a fide nostra discrepet, latinus lector inveniat. Hieronymus selbst gesteht in der Ep. 41: *ego omnia, quae vitiata sunt, correxi.* Doch scheinen sich diese Verbesserungen, durch die Rufin dem Origenes nur das Seinige zurückzugeben glaubte, hauptsächlich nur auf die Lehre von der Trinität bezogen zu haben. Rufin selbst sagt: *sicubi nos in libris ejus aliquid contra id invenimus, quod ab ipso in ceteris locis pie de trinitate fuerat definitum, velut adulteratum hoc et alienum aut praetermisimus, aut secundum eam regulam protulimus, quam ab ipso* (Hieron.) *frequenter invenimus affirmatam.* Diess bestätigt Hieronymus adv. Ruf. 1, wo er über diese rufinische Übersetzung sagt: *quum contulissem cum graeco, illico animadverti, quae Origenes de patre et filio et spiritu s. impie dixerat, et quae romanae aures ferre non poterant, in meliorem partem ab interprete commutata. Cetera autem dogmata de angelorum ruina, de animarum lapsu, de resurrectionis praestigiis, de mundo vel intermundiis Epicuri, de restitutione omnium in aequalem statum, et multo his deteriora, quae longum esset retexere, vel ita vertisse, ut in graeco invenerat, vel de commentariolis Didymi, qui Origenis apertissimus propugnator est, exaggerata et firmiora posuisse.* Vgl. Hieron. Ep. 94: *Quae insania est, paucis de filio et spiritu s. commutatis, quae apertam blasphemiam praeferebant, caetera ita ut scripta sunt, protulisse in medium.* Hieraus ist zu schliessen, dass die von Rufin vorgenommenen Veränderungen sich nicht so weit erstrecken können, dass die rufinische Übersetzung völlig untauglich wäre, um aus ihr die ächten Lehren des Origenes kennen zu lernen. Nur die die Lehre von der Trinität betreffenden Stellen machen eine Ausnahme. Was aber die Schrift des Origenes für uns hier besonders merkwürdig macht, ist die in ihr zuerst ausgeführte Idee, die Lehren des christlichen Glaubens in einen gewissen wissenschaftlichen Zusammenhang zu bringen. Wenn auch die Anordnung

des Einzelnen nicht immer ganz klar ist, oder wenigstens etwas willkürlich erscheint, so sieht man doch deutlich, dass ein bestimmter Plan zu Grunde liegt, der das Ganze zur wissenschaftlichen Einheit verbindet [1]).

Das wichtigste, im Urtext noch vorhandene Werk des Origenes sind die acht Bücher gegen Celsus. Origenes schrieb es in seinen spätern Jahren in Palästina unter der Regierung des Philippus Arabs. Es ist ein für die Geschichte der Apologetik sehr reichhaltiges Werk, in welchem die verschiedenartigsten Einwürfe gegen das Christenthum nicht blos vom heidnischen, sondern auch vom jüdischen Standpunkt aus (indem Celsus auch einen gegen das Christenthum polemisirenden Juden redend einführte) untersucht werden. Origenes folgte in demselben, wie es scheint, sehr genau der Schrift des Celsus und dem in derselben genommenen Gange [2]). Von den dogmatischen Schriften des Origenes mögen hier noch die zwei Bücher über die Lehre von der Auferstehung und zwei Gespräche desselben Inhalts genannt werden. Es sind davon nur noch einige Fragmente vorhanden.

Der bei weitem grösste Theil der Werke des Origenes war exegetischen Inhalts und zwar dreifacher Art. Er schrieb theils kurze Bemerkungen und Erörterungen, *Scholia, Excerpta*, Σημειώσεις genannt, theils ausführliche Erklärungen, Τόμοι, *Volumina, Commentarii*, theils Homilien, Reden an die christlichen Gemeinden, in welchen er sich mit der Erklärung und Anwendung der h. Schrift beschäftigte. Mit Ausnahme der Apokalypse hat Origenes alle Bücher der h. Schrift in der einen oder andern Form bearbeitet, einige sogar in der dreifachen, wie die Psalmen, den Esaias, das Evangelium Matthäus. Das Allermeiste, was wir von dieser Klasse der Schriften des Origenes noch haben, hat sich nur in der latei-

---

1) Näheres über Inhalt und Anordnung des Werks s. o. S. 236 f.

2) Man vgl. K.G. I. S. 383 f.

nischen Übersetzung Rufins erhalten. Von den Commentaren namentlich sind nur Fragmente des Originals übrig, die bedeutendsten über die Evangelien des Matthäus und Johannes. Auch diese Schriften geben uns sehr wichtige Beiträge zur Kenntniss der dogmatischen Ansichten des Origenes. Welche grosse kritischen Verdienste sich Origenes um die alexandrinische Übersetzung des alten Testaments erwarb, kann hier nicht erörtert werden.

Origenes war unstreitig der bedeutendste und einflussreichste unter den Kirchenlehrern der ersten Periode. Von seinem Einflusse zeugt die grosse Zahl seiner Freunde sowohl als seiner Gegner. Die meisten kirchlichen Schriftsteller der zunächst folgenden Zeit gehören in die eine oder die andere Klasse. Am wenigsten konnte sein Einfluss mit ihm selbst in Alexandrien verdrängt werden, da sich in ihm nur die schon längst in Alexandrien herrschende Richtung ausgesprochen hatte. Heraklas, Dionysius, Pierius, Theognostus, alle vier berühmte Lehrer an der Katechetenschule, die beiden ersten später Bischöfe in Alexandrien, waren Freunde und Schüler des Origenes, die in seinem freiern und vielseitigen Geiste wirkten, und in ihren Schriften, wie wir zum Theil noch aus einzelnen Bruchstücken sehen können, die eigenthümlichen Vorstellungen ihres Lehrers vortrugen. In Palästina und in den benachbarten Ländern, in Kappadocien und Pontus, wo Origenes nach seiner Verbannung aus Alexandrien eine so freundliche Aufnahme gefunden hatte, waren Gregorius und Pamphilus die wärmsten Verehrer des Origenes, der erstere, der seit dem Jahr 244 Bischof vor Neucäsarea wurde, und wegen der Wunder, die ihm die Sage zuschrieb, später den Beinamen Thaumaturgus erhielt, schrieb neben andern Schriften einen noch vorhandenen, gewöhnlich den Werken des Origenes beigedruckten λόγος προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικὸς εἰς Ὠριγένην, eine Lob- und Dankrede auf Orige-

nes, von welchem er für das Christenthum gewonnen worden war. Pamphilus, der Presbyter von Cäsarea in Palästina, der im Jahr 309 als Märtyrer während der diocletianischen Verfolgung starb, verfasste noch im Gefängniss eine Apologie des Origenes in fünf Büchern, zu welchen sein Freund und Schüler Eusebius, der Bischof von Cäsarea, noch ein sechstes hinzufügte. Es ist aber nur das erste Buch dieser Apologie in der Übersetzung Rufin's vorhanden. Die Apologie des Pamphilus wurde bereits durch den Hass und die Verketzerungssucht hervorgerufen, deren Gegenstand Origenes war. Einer seiner heftigsten Gegner war Methodius, der Bischof von Tyrus, der im Jahr 311 als Märtyrer starb. Unter mehreren grösstentheils nicht mehr vorhandenen Schriften waren namentlich die περὶ ἀναστάσεως und περὶ τῶν γενητῶν (die Entstehung der Welt) gegen die Lehren des Origenes gerichtet. Übrigens sind die Angaben der Alten über das Verhältniss des Methodius zu Origenes nicht ganz zusammenstimmend. Nach Einigen soll er auch, sei es früher oder später, ein Verehrer des Origenes gewesen sein; in jedem Fall enthält sein noch vorhandenes *Symposium decem virginum,* worin besonders das ehelose Leben empfohlen wird, manches, was sich der Lehrweise und der Lebensansicht des Origenes nähert. Dass überhaupt die Chiliasten, zu welchen Methodius gehörte, leidenschaftliche Gegner des Origenes waren, ist sehr natürlich. Welcher Gegensatz gegen die alexandrinisch-origenische Schule schon zu Ende unseres Abschnitts in der antiochenischen Schule sich zu bilden begann, werden wir im nächsten Abschnitt sehen [1]).

---

1) Ausgabe der Werke des Origenes von Carl und Vincens de la Rue, Paris 1740—59, 4 B. fol. Die darin aufgenommenen Origeniana von Huetius enthalten Untersuchungen über Leben, Lehre und Schriften des Origenes. Neue Ausg. von Lommatzsch. Berol. 1831—48. 25 B. Sie enthält den Commentarius der de la Rue und selectas Huetii e. a. observationes. Eigene Ausg. der Schrift περὶ ἀρχῶν von Redepenning. Lips. 1836. Schnitzer, Origenes über die Grundlehren, ein Wiederherstellungs-

Von den Kirchenlehrern, die als Schriftsteller bemerkenswerth sind, ist noch **Hippolytus** übrig, welchem wir noch keine schickliche Stelle geben konnten, da Eusebius und Hieronymus ihn nur Bischof nennen, die Stadt aber, in welcher er Bischof war, nicht angeben. Spätere nennen ihn Bischof von ***Portus Romanus***, man weiss aber nicht, ob der ***Portus Romanus*** im glücklichen Arabien, der jetzt Aden heisst, gemeint ist, oder Ostia in der Nähe von Rom, als ***portus Romanus***. Für beides führt man Gründe an. Nach Photius cod. 121 war er ein Schüler des Irenäus, nach andern Angaben zu schliessen, kam er auch in Verbindung mit Origenes. Er war einer der bedeutendern Schriftstellern und verbreitete sich in seinen exegetischen, dogmatischen, polemischen und chronologischen Schriften über verschiedenartige Gegenstände. Das wichtigste, was von ihm noch vorhanden ist, ist seine Schrift gegen Noët, die vielleicht zu dem Werke gehörte, welches Hippolytus gegen 32 Häresien schrieb, von welchen die letzte die des Noët war [1]).

Die Dogmengeschichte des ersten Abschnitts der ersten Periode.

Geschichte der Apologetik.

Da die Apologetik überhaupt die Aufgabe hat, den dem Christenthum zukommenden Charakter der Wahrheit und

---

versuch, Stuttg. 1835, eine Übersetzung, welche das Gepräge einer Übersetzung aus dem Original sich geben will, indem sie sogleich in sich aufnimmt, was zur Berichtigung der Rufin'schen Übersetzung dient. Monographien: Thomasius, Origenes, ein Beitrag zur Dogmengesch. des dritten Jahrh. Nürnberg 1837. Redepenning, Origenes, Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. 2. Abth. Bonn 1841—46.

1) Übrigens wird ihm neuerdings eben diese Schrift, wegen welcher er hier genannt zu werden verdient, abgesprochen. Wenigstens bemerkt Cölln in Münscher's Lehrb. S. 167, des Pseudo-Hippolytus griechische Schrift wider Noët stelle sich dar als ein Plagiat aus Tertullian c. Prax. und habe keine historische Glaubwürdigkeit. Opp. in Gall. Bibl. T. II.

Göttlichkeit festzustellen und gegen die dagegen erhobenen Angriffe und Einwürfe, überhaupt gegen alle davon abweichende Ansichten zu vertheidigen, so bringt es die Natur der Sache von selbst mit sich, dass für die Geschichte derselben besonders die erste Periode von wichtiger Bedeutung ist. Alles, wobei es sich, wie in der ersten Periode so vielfach geschehen musste, um das Verhältniss der christlichen Religionen zu andern Religionen handelt, gehört in das Gebiet der Apologetik. Dieser erste Abschnitt ist daher sehr reich an Beiträgen für die Geschichte der Apologetik und die verschiedenen Seiten, die sich in der Apologetik unterscheiden lassen, treten sehr bestimmt hervor. In einer Periode, in welcher wie damals der Gegensatz des Christenthums gegen andere Religionen so offen hervortrat, mussten vor allem die Einwendungen und Vorwürfe beantwortet werden, die von verschiedenen Seiten gegen das Christenthum erhoben wurden. Diese blos abwehrende Vertheidigung des Christenthums musste jedoch bald auf eine allgemeinere Untersuchung und Entwicklung der Gründe führen, auf welchen die Überzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums beruhen muss. Damit hieng sodann von selbst zusammen, dass das Christenthum nicht blos die Angriffe, die vom Standpunkt der ihm gegenüberstehenden Religionen aus gemacht wurden, zurückwies, sondern selbst auch polemisch gegen diese Religionen auftrat, indem es seine Wahrheit und Göttlichkeit ebendadurch anschaulich machte, dass es die Unwahrheit und Unvollkommenheit der andern Religionen aufdeckte. Die christliche Apologetik verfuhr daher sowohl defensiv als offensiv; die Basis aber, auf welcher dieses negative Verfahren in der einen und der andern Beziehung beruhte, waren die positiven Gründe, auf welche es seine Ansprüche auf Wahrheit und Göttlichkeit an und für sich stützte. Da nun überdiess der Gegensatz, in welchem das Christenthum nach aussen stand, ebensowohl das

Judenthum als das Heidenthum betraf, so ist das Gebiet der Apologetik auch in dieser Beziehung getheilt. Wir müssen daher vor allem den Gegensatz gegen das Judenthum und Heidenthum unterscheiden.

I. Apologetik gegen das Judenthum [1]).

Alle Einwürfe, die von Seiten des Judenthums gegen das Christenthum erhoben wurden, kamen, wie sich von selbst versteht, auf das Eine hinaus, dass Jesus nicht der Messias sei. Begründet aber wurde dieser Hauptvorwurf auf verschiedene Weise; die Gründe bezogen sich, wie wir unterscheiden können, entweder auf die Person Jesu, oder auf das Verhältniss, in welchem nach der Lehre des Christenthums das mosaische Gesetz zum Evangelium stehen soll. In der einen Beziehung wie in der andern schienen Jesu nach der Ansicht der Juden die Merkmale zu fehlen, die allein den Charakter des Messias bestimmen.

Jesus kann nicht der Messias sein, behaupteten die Juden gegen die Christen;

I. was diejenige Klasse von Einwürfen betrifft, die sich auf die Person Jesu beziehen,

1. wegen der Niedrigkeit und Unansehnlichkeit seiner Erscheinung überhaupt. Stellen der Schrift, wie z. B. bei Daniel c. 7, sagt der Jude Tryphon bei Justin c. 32, zwingen

---

1) Die Hauptquelle ist Justin's Dialog mit Tryphon. Eine andere Schrift, die sich auf die Apologetik gegen das Judenthum bezog, war die Ἀντιλογία Παπίσκου καὶ Ἰάσονος, über welche Celsus (bei Orig. 4, 52) sehr geringschätzend urtheilt. Origenes nimmt sie in Schutz und sagt: es unterrede sich in ihr ein Christ mit einem Juden und beweise aus den jüdischen Schriften, dass die Weissagungen von Christus auf Jesus passen, während der Andere wacker widerspreche und seine jüdische Rolle gut durchführe. Man schreibt die nicht mehr vorhandene Schrift gewöhnlich dem Ariston von Pella zu. Doch ist diess erst eine spätere Angabe. Vgl. Gieseler, K.G. I. S. 209. Sehr alt war sie in jedem Fall; man setzt sie in die Zeit Hadrian's.

uns, einen Grossen und Herrlichen zu erwarten, der als Menschensohn von dem Alten der Tage das ewig dauernde Reich empfangen soll, οὗτος δὲ ὁ ὑμέτερος λεγόμενος Χριστὸς ἄτιμος καὶ ἄδοξος γέγονεν, ὡς καὶ τῇ ἐσχάτῃ κατάρᾳ τῇ ἐν τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ περιπεσεῖν ἐσταυρώθη. Dagegen erinnert Justin, dass man in den Aussprüchen der Propheten eine doppelte Zukunft Christi unterscheiden müsse, eine unscheinbare und eine glänzende. Justin kommt in dem Dialog mit dem Juden Tryphon sehr häufig auf diese Unterscheidung zurück: man vgl. c. 14. 31. 49. 110. 111. Ebenso sagt Origenes contra Cels. 1, 56: alle Juden, die nicht an Jesus glauben, wissen nicht, dass die Weissagungen der Propheten von zwei ἐπιδημίαι Χριστοῦ reden, die erstere sei ἀνθρωποπαθεστέρα καὶ ταπεινοτέρα, damit der unter den Menschen lebende Christus alle den zu Gott führenden Weg lehre, die zweite sei ἔνδοξος καὶ μόνον θειοτέρα, diese habe nichts ἀνθρωποπαθὲς mit der Gottheit vermischt.

Vorzüglich musste, wenn die Person Jesu aus diesem Gesichtspunkt betrachtet wurde, der Kreuzestod den Juden zum Anstoss gereichen, ein σκάνδαλον für sie sein, wie schon der Apostel Paulus 1 Kor. 1, 23 sagt. Dass die Christen ihre Hoffnung auf einen gekreuzigten Menschen setzen, konnten die Juden nicht begreifen (Justin, Dial. mit Tryphon c. 10), die von der Unwürdigkeit eines solchen Todes genommene Einwendung schien aber ein besonderes Gewicht noch durch die Stelle 5. Mos. 21, 23 zu erhalten. Der Jude Tryphon, mit welchem sich Justin unterredet, kann zwar nicht bergen, dass die Beweisgründe Justin's Eindruck auf ihn machen, ob aber auch ein so schmachvoller Kreuzestod vorhergesagt sei, müsse er bezweifeln, ἐπικατάρατος γὰρ ὁ σταυρούμενος ἐν τῷ νόμῳ λέγεται εἶναι. Wenn daher auch klar sei, dass αἱ γραφαὶ παθητὸν τὸν Χριστὸν κηρύσσουσι, so sei doch jenes nicht zuzugeben. Denn davon können sie sich nicht einmal eine Vorstellung

machen. Justin erinnert vor allem an die parabolische und typische Lehrweise der Propheten, die den Zweck gehabt habe, die Wahrheit nicht allen auf die gleiche Weise nahe zu legen: so habe nun auch schon Moses den anscheinenden Fluch des Kreuzes typisch angedeutet. Andeutungen dieser Art findet Justin in den erhobenen und ausgebreiteten Händen des Moses im Streit der Israeliten mit den Amalekitern 2. Mos. 17, in dem dem Joseph 5. Mos. 33, 17 gegebenen Prädicat, κέρατα μονοκέρωτος τὰ κέρατα αὐτοῦ (die κέρατα eines μονόκερως könne man an keiner andern Figur nachweisen, ausser an der Figur des Kreuzes), und besonders in der so bedeutungsvollen ehernen Schlange, durch welche schon damals das Geheimniss verkündigt wurde, dass die Macht der Schlange, die den Fall Adams bewirkt hatte, wieder aufgehoben werden solle, und dass die, welche an den glauben, der durch dieses Zeichen, d. h. das Kreuz, leiden würde, von den Bissen der Schlange, d. h. κακαὶ πράξεις, εἰδωλολατρεῖαι, καὶ ἄλλαι ἀδικίαι, geheilt werden. Wenn man die Sache nicht so verstehe, so bleibe völlig unbegreiflich, warum derselbe Gott, der doch alle Bilder so streng verboten, selbst das Bild einer ehernen Schlange aufzurichten befohlen habe. Was nun aber den im Gesetze gegen Gekreuzigte ausgesprochenen Fluch betreffe, so könne der Χριστὸς τοῦ θεοῦ demselben nicht unterworfen sein, da ja durch ihn alle, welche Fluchwürdiges gethan haben, von Gott gerettet werden. Wenn es heisse, verflucht sei, wer am Holze hängt, so beziehe sich diess, zeigt Justin c. 96, nicht objectiv auf Christus, sondern nur auf die Juden, die Christus zu einem Gegenstand des Fluchs machen. „Denn ihr verfluchet in euren Synagogen alle, die durch ihn Christen geworden sind, und die übrigen Völker machen den Fluch zur That, indem sie alle tödten, die sich als Christen bekennen".

Es war jedoch nicht blos die Niedrigkeit der Person Jesu der Grund, warum die Juden Jesum nicht als Messias anerkannten.

2. Auch der ganz entgegengesetzte Grund, dass die Prädicate der Hoheit und göttlichen Würde, die die Christen Christus beilegen, nicht auf den Messias passen, hielt sie davon ab. Die christliche Lehre von der Gottheit Christi schien mit dem jüdischen Monotheismus in offenbaren Widerstreit zu kommen. Beweise uns, sagt der Jude Tryphon zu Justin c. 55, dass von dem prophetischen Geist ausser dem Weltschöpfer ein anderer Gott anerkannt werde. Wenn auch in der Schrift neben dem Einen Gott von andern Göttern die Rede sei, so sei diess nicht so zu verstehen, als ob diese Götter wirklich existiren, sondern die Schrift wolle damit blos sagen, dass neben den vermeintlichen Göttern nur der Weltschöpfer der wahre Gott sei. Tryphon erinnert c. 65 namentlich an die Stelle Es. 42, 8, wo Gott spricht: ἐγὼ κύριος ὁ θεός· τοῦτό μου ὄνομα· τὴν δόξαν μου ἑτέρῳ οὐ μὴ δώσω, οὐδὲ τὰς ἀρετάς μου. In derselben Beziehung bemerkt daher Tryphon c. 49, es sei in jedem Falle die grössere Wahrscheinlichkeit auf der Seite derjenigen, die Jesus für einen blossen Menschen halten, der durch die Wahl Gottes gesalbt Christus geworden sei. Denn das sei der allgemeine Glaube der Juden, dass der Messias als Mensch von Menschen geboren und von Elias gesalbt werden werde. Wenn daher Jesus für den Messias gehalten werden solle, so müsse man vor allem in ihm nur einen Menschen sehen, obgleich er schon desswegen der Messias nicht sein könne, weil Elias noch nicht gekommen sei. Die vom jüdischen Monotheismus gegen die Lehre von der Gottheit Christi genommene Einwendung, mit welcher die Ebioniten nur die kirchliche Lehre von der Gottheit Christi bestritten, wurde demnach von den eigentlichen Juden gegen die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums überhaupt geltend gemacht.

Da die Lehre von der Gottheit Christi die Lehre von der Menschwerdung Gottes zur Folge hat, so war es natürlich, dass sich die Einwürfe der Juden auch auf diese Lehre be-

zogen, wobei es auch wieder das Niedrige, der Gottheit Unwürdige war, was die Juden den Christen entgegenhalten zu müssen glaubten. Etwas unglaubliches und unmögliches sei es, sagt Tryphon c. 68, dass Gott es sich gefallen liess, als Mensch geboren zu werden. Die Griechen mögen zwar von der Geburt des von Zeus erzeugten Perseus von der Jungfrau Danae fabeln, aber die Christen sollten sich schämen, dasselbe zu sagen, und es würde weit besser sein, wenn sie ihren Jesus für einen blossen Menschen hielten, und im Falle sie aus der Schrift beweisen könnten, dass er der Messias sei, behaupteten, dass er wegen seiner gesetzlichen und vollkommenen Lebensweise zum Messias gesalbt zu werden gewürdigt worden sei. C. 67.

Die wichtigsten Gründe, mit welchen von Seiten der Christen diese Einwendungen der Juden widerlegt wurden, waren folgende:

1. Der vom jüdischen Monotheismus genommenen Einwendung wurde die Behauptung entgegengesetzt, dass Christus schon ehe er Mensch wurde, als Gott präexistirt habe und in der Schrift selbst Gott genannt werde. Man vgl. Justin Dial. mit Tryph. c. 48 f. Es fand hier die Lehre von dem aus Gott hervorgegangenen Logos, von dessen vorchristlicher Wirksamkeit die Theophanien des alten Testaments augenscheinliche Beweise geben, ihre Stelle. Ebenso sei nach mehreren Stellen des alten Testaments, besonders in einigen Psalmen, die nicht nach der Deutung der Juden auf Personen der israelitischen Geschichte, sondern auf den Messias zu beziehen seien, unläugbar, dass dem Messias nicht blos Präexistenz, sondern auch göttliche Würde beigelegt, und er selbst ausdrücklich Gott und Herr genannt werde. Man vgl. Justin a. a. O. c. 32. 36. Origenes contra Cels. 1, 56, wo Origenes bemerkt, er habe einen für weise gehaltenen Juden besonders mit Ps. 45 zugesetzt, der Jude habe aber gleichwohl zwar V. 8 auf den Messias,

V. 7 aber nur auf Gott bezogen. Was namentlich die Stelle Es. 42, 8 betrifft, so bemerkt Justin c. 65, ein Widerspruch sei allerdings in der Schrift auf keine Weise anzunehmen, es werde ja aber in dieser Stelle nicht gesagt, Gott wolle seine Ehre nur für sich behalten, sondern er wolle sie dem geben, welchen er zum Licht der Völker aufgestellt habe, sonst aber keinem Andern.

2. In Beziehung auf die Lehre von der Menschwerdung Gottes argumentirt Justin c. 75 auf folgende Weise: Wenn Gott (nämlich der Logos, denn nur dieser kann erscheinen, nicht aber der auf keinen Ort beschränkbare, unwandelbare, unsichtbare, unbegreifliche höchste Gott c. 127) in so vielen Gestalten schon dem Abraham, Jacob und Moses erschienen sei, warum solle man zweifeln, dass er nach dem Willen des Vaters des All nicht auch von einer Jungfrau als Mensch habe geboren werden können, zumal da es so viele Stellen der Schrift gebe, aus welchen zu sehen sei, dass diess der ausdrückliche Wille des Vaters gewesen sei. Nun beruft sich Justin auf Dan. 7, 13, wo vom Messias gesagt werde, er werde ὡς υἱὸς ἀνθρώπου erscheinen; diess deute an, dass er zwar als Mensch erscheinen und geboren werde, aber nicht aus menschlichem Samen gezeugt sein werde. Bei Es. 53, 8 sei von seinem unaussprechlichen Geschlecht die Rede, was von Keinem gesagt werden könne, der als Mensch von Menschen geboren werde. Was endlich die Analogie mit heidnischen Fabeln betreffe, so sei diess nur eine Nachäffung der alten Schlange, oder des Teufels, der auch sonst von prophetischen Aussprüchen Veranlassung zu solchen Täuschungen genommen habe, wesswegen Justin die Sagen von Dionysos und Herakles aus Stellen wie 1. Mos. 49 herleitet. C. 69. 70.

Eine eigene Klasse von Einwendungen, die von Seiten des Judenthums gegen das Christenthum erhoben wurden, bildet

II. alles dasjenige, was sich auf die Aufhebung des mosaischen Gesetzes durch das Christenthum bezieht. Je strenger die Juden die göttliche Auctorität des mosaischen Gesetzes festhielten, desto weniger konnten sie die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums anerkennen. Der Jude Tryphon bei Justin gesteht zwar, die Gebote des sogenannten Evangeliums seien so gross und bewunderungswürdig, dass nur zu befürchten sei, es möchte sie niemand beobachten können, daran aber müsse man mit Recht Anstoss nehmen, dass die Christen, die doch alle andern an Frömmigkeit übertreffen wollen, sich in nichts von den Heiden unterscheiden, als solche, die weder Feste und Sabbathe halten, noch sich beschneiden lassen. Ob sie denn nicht wissen, dass nach dem Gesetz jede Seele vertilgt werden soll, die nicht am achten Tage beschnitten wird. Sie verachten also diesen Bund und schätzen eben desswegen auch das gering, was aus ihm folgt, und bilden sich doch ein, Gott sei ihnen bekannt, während sie doch nichts von allem thun, was die, die Gott fürchten, zu thun pflegen. C. 10. Wie bei den jüdisch-gesinnten Ebioniten eben dieses Festhalten an der göttlichen Auctorität des mosaischen Gesetzes, oder die Meinung von der absoluten Nothwendigkeit desselben, wenigstens zu einer sehr entschiedenen Polemik gegen den Apostel Paulus wurde, haben wir schon früher gesehen.

Gegen dieses ganze Argument nun, das auf dem Standpunkte der Juden von grosser Wichtigkeit sein musste, wurde von den christlichen Apologeten erwiedert:

Absolut nothwendig zur Seligkeit kann die Beobachtung des Gesetzes schon desswegen nicht sein, da ja erst Moses es war, der das Gesetz gab, aber auch schon vor Moses viele ohne das Gesetz selig wurden. Wäre die Beschneidung nothwendig, sagt Justin c. 19, so hätte Gott den Adam nicht mit einer Vorhaut gebildet, die Schrift würde nicht so viele

Fromme nennen, die ohne die Beschneidung und ohne die Beobachtung des Sabbaths das Wohlgefallen Gottes erlangten. Abraham selbst wurde, so lange er noch unbeschnitten war, wegen seines Glaubens an Gott von Gott für gerecht erklärt und gesegnet. Wollte man die Beschneidung und die Beobachtung aller jener Gebote, die erst durch Moses gegeben wurden, für nothwendig halten, so müsste man auf die ungereimte Behauptung kommen, Gott sei zur Zeit Enochs und der Patriarchen des alten Testaments nicht derselbe gewesen, und habe nicht zu jeder Zeit dieselbe Gerechtigkeit von allen Menschen verlangt. C. 23. Die Nothwendigkeit und Gültigkeit des Gesetzes ist daher eine blos relative, Gott hat die Opfer und alles, was zum mosaischen Cultus und Gesetz gehört, nicht um seiner selbst willen befohlen, sondern wegen der Sündhaftigkeit und Herzenshärtigkeit des Volks, aus einer gewissen Accommodation (c. 19), um das Volk vor Abgötterei zu bewahren, und das Andenken an ihn stets lebendig in ihm zu erhalten. Vgl. c. 18. 27. 46. 92. Tertullian adv. Jud. c. 2. 3. Wenn auch gleich diejenigen, die die Gebote des mosaischen Gesetzes befolgen, ebenso selig werden können, wie Jacob, Noah und Enoch, so liegt doch der Grund davon nur darin, dass das mosaische Gesetz neben demjenigen, was blos wegen der Herzenshärtigkeit der Juden befohlen ist, auch das enthält, was von Natur gut, fromm und gerecht ist, und die dem Gesetze gehorchen, thun heisst. Just. dial. c. 46.

Je wichtiger den Juden die hier hervorgehobenen Haupteinwürfe gegen das Christenthum sein mussten, desto weniger konnten sie in dem Christenthum etwas anderes sehen, als das Werk eines grossen Betrugs, dessen Schuld theils auf Jesus selbst, theils auf seine ersten Schüler und Anhänger fällt, und diesen besonders in Beziehung auf die Hauptthatsache, auf die sich der Glaube an das Christenthum stützt, die Auferstehung Jesu keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit zukom-

men lassen kann. Desswegen sagt Justin in seinem Dial. c. 108 den Juden: „Nachdem ihr erfahren habt, dass Jesus vom Tode auferstanden sei, habt ihr nicht nur nicht Busse gethan, sondern auserwählte Leute aufgestellt und in alle Welt ausgesandt, um kund zu thun, dass eine gottlose und gegen das Gesetz feindselige Secte von einem Betrüger, Jesus, aus Galiläa gestiftet worden ist, welchen, nachdem er gekreuzigt worden ist, seine Jünger bei Nacht aus dem Grabe gestohlen haben, in das er nach seiner Kreuzesabnahme gelegt worden ist, und nun betrügen sie die Menschen durch das Vorgeben, dass er vom Tode auferstanden und in Himmel zurückgegangen sei". Auch die Polemik gegen die Juden musste daher zuletzt auf die Gründe zurückführen, die für die historische Glaubwürdigkeit der Jünger Jesu sprechen, von den christlichen Apologeten aber hauptsächlich den heidnischen Gegnern gegenüber ausgeführt worden sind.

Die Widerlegung der von den Juden gegen das Christenthum erhobenen Einwürfe steht in engem Zusammenhang mit den positiven Argumenten, die gegen sie geltend gemacht wurden. Das alte Testament widerstreitet nicht nur nicht dem Glauben an die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums, sondern dieser Glaube findet vielmehr im alten Testament seine festeste Stütze. Auch nach der Ansicht der Kirchenlehrer lag das Princip aller objectiven Wahrheit im alten Testament, und sie konnten daher das Christenthum für wahr und göttlich nur insofern halten, sofern es entweder unmittelbar mit dem alten Testament zusammenstimmt, oder sofern sich sein Inhalt zum alten Testament verhält wie die Erfüllung zur Vorherverkündigung. Desswegen kommen die positiven Argumente, deren man sich gegen die Juden bediente, auf das Eine hinaus: das Christenthum muss von den Juden als wahr und göttlich anerkannt werden, weil alles, was zum Christenthum gehört, schon im alten Testament enthalten, in dem-

selben vorher verkündigt und geweissagt ist. Dieses Eine Hauptargument zerfiel nun aber nach den beiden Haupteinwendungen, die die Juden gegen das Christenthum machten, in folgende zwei besondere Argumente:

1. Alles, was die Person Jesu als des Messias auszeichnet, ist schon im alten Testament zu finden. So ausserordentlich sein Schicksal war, so wenig seine ganze Erscheinung mit den Erwartungen der Juden zusammenstimmt, es kann doch alles diess nicht befremden, wenn man nur das alte Testament recht zu verstehen im Stande ist, nach welchem nichts anderes erwartet werden konnte. Um nun aber diesen Beweis zu führen, begnügte man sich nicht blos Stellen des alten Testaments, wie Es. 7. 52. 53. Ps. 22. 110 u. s. w. auf Jesus als Messias zu beziehen, sondern man wollte selbst jeden noch so individuellen Zug der Person und des Lebens Jesu im alten Testament nachweisen, was freilich ohne grosse Mühe geschehen konnte, da man das alte Testament durchaus typisch und allegorisch erklärte. Denn davon müsse man überzeugt sein, sagt Justin Dial. c. 77, dass der heilige Geist sich über solche Dinge sehr häufig parabolisch und bildlich ausdrücke. Je mehr man aber in dieser Erklärungsweise allein die nothwendige Vermittlung zwischen der göttlichen Auctorität des alten Testaments und dem Glauben an die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums zu finden glaubte, desto weniger konnte man in dem Unglauben der Juden etwas anderes sehen, als eine Verkennung der im alten Testament niedergelegten Wahrheit, somit einen innern Widerspruch. Wenn man den tiefen, geheimnissvollen Sinn der Propheten recht zu fassen wisse, sagt Justin c. 112, so werde man in allem, was sie gesagt und gethan haben, nichts Befremdendes finden, wenn man sie aber so niedrig deute, wie die jüdischen Lehrer zu thun pflegen, und statt das Grosse und Bedeutungsvolle in ihnen zu erforschen, die kleinlichsten Fragen mache, so könne

man von den prophetischen Aussprüchen keinen Nutzen haben. Die alttestamentliche Typologie erhielt auf diese Weise eine sehr weite Ausdehnung; aber wie kleinlich und gesucht sie wurde, kann z. B. die Deutung zeigen, die Justin c. 40 f. von dem Passahlamm als einem Typus Christi gibt.

2. Wie das alte Testament die klarsten Beweise von der messianischen Würde Jesu enthält, so ist auch schon im alten Testament selbst angekündigt, dass auf das alte Gesetz ein neues folgen werde. Justin beruft sich dafür auf Stellen bei Esajas und Jeremias und fährt c. 11 fort: „Wenn nun Gott selbst die Einsetzung eines neuen Bundes verkündigt hat, und zwar zum Lichte der Völker, und wenn wir nun sehen und überzeugt sein müssen, dass sich die Menschen im Namen des gekreuzigten Jesus vom Götzendienst und der übrigen Ungerechtigkeit zu Gott bekehren, und sich selbst durch Erduldung des Todes von ihrem frommen Bekenntniss nicht abbringen lassen, so liegt hierin für alle der Beweis, dass diess das neue Gesetz und der neue Bund, und die Erfüllung des Heils ist, das alle Völker von Gott erwarten. Denn das wahre geistige Israel, das Geschlecht Juda's, Jacob's, Isaak's, Abraham's, der in der Vorhaut wegen seines Glaubens von Gott gesegnet und ein Vater vieler Völker genannt wurde, sind wir, die wir durch den gekreuzigten Christus zu Gott geführt worden sind. Die wahren Anstalten des Heils sind schon von den Propheten angekündigt. Schon Esajas spricht von dem Bad der Reue und der Gotteserkenntniss, das von Gott für die Sünden der Menschen eingesetzt ist, von der Taufe, die als das Wasser des Lebens allein diejenigen, die Busse thun, reinigen kann. Die Brunnen aber, die ihr gegraben habt, sind verschüttet und ohne allen Nutzen. Denn welchen Nutzen kann eine Taufe haben, die nur das Fleisch und den Leib hell macht. Eure Seele muss getauft werden, und Zorn und Geiz, Neid und Hass ablegen, und dann ist auch euer Leib rein.

Ihr aber verstehet alles fleischlich und glaubt fromm zu sein, während eure Seelen voll Trug und Bosheit sind. Ebenso kann man auch schon aus Esajas sehen, worin das wahre Fasten und die wahre Beschneidung bestehen soll". Das alte Testament weist demnach selbst auf das Christenthum hin durch alles, was schon das alte Testament über die wahre innere, geistige Gottesverehrung lehrt, und weil nur das Christenthum es ist, das die sittlich religiösen Bedürfnisse des Menschen befriedigt, so ist auch nur das Christenthum die wahre Religion, die nothwendige Ergänzung des alten Testaments.

Schon das so eben Bemerkte zeigt, wie die christlichen Apologeten gegen die jüdischen Gegner auch offensiv verfahren konnten. Alles, was dazu dient, auf die Unvollkommenheit der alttestamentlichen Religionsverfassung aufmerksam zu machen, musste auch die Anerkennung in sich schliessen, dass auf die unvollkommnere Stufe eine vollkommnere folgen müsse. Vorzüglich aber war es die Zerstörung Jerusalems, die die Christen zu einem Angriff gegen die Juden und das Judenthum benützen, und als einen sprechenden Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums geltend machen konnten. Schien diese Thatsache an sich schon dafür zu zeugen, dass die Periode der alttestamentlichen Religionsverfassung ihr Ende erreicht habe, weil ja manches, was an den bestehenden Tempelcultus geknüpft war, nach der Zerstörung der Stadt und des Tempels nicht mehr auf die alte Weise beobachtet werden konnte (Just. Dial. c. 46), so musste den Christen noch näher die Betrachtung liegen, sie sei eine Strafe Gottes für den feindlichen Hass der Juden gegen das Christenthum. Justin erinnert den Juden Tryphon daran wiederholt. „Dass euer Land verödet ist, sagt Justin c. 16, eure Städte verbrannt sind, dass ihr nicht mehr nach Jerusalem hinaufgehen könnt, ist euch mit Recht widerfahren. Denn

ihr habt den Gerechten getödtet, und vor ihm seine Propheten, und nun verfolget ihr die, die an ihn glauben, und verfluchet sie in euren Synagogen. So dient nun auch das Zeichen der Beschneidung, die ihr von Abraham erhalten habt, nur noch dazu, euch unter den Völkern als diejenigen kenntlich zu machen, die das, was sie leiden, mit Recht leiden". Vgl. c. 92. 108. Auch sonst findet sich bei den christlichen Schriftstellern öfters die Vorstellung, dass das Unglück der Juden als eine Strafe Gottes für die Verwerfung des Christenthums anzusehen sei, z. B. bei Origenes c. Cels. 4, 21. 8, 40 f.

II. Apologetik gegen das Heidenthum.

Von weit grösserer Bedeutung und weit grösserem Umfang als das Bisherige ist diejenige Seite der christlichen Apologetik, die sich auf das Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum bezieht. Lag es in der Natur der Sache, dass das Christenthum in demselben Verhältniss, in welchem es von Anfang an vom Judenthum zurückgestossen wurde, dem Heidenthum sich zuwandte, und mit diesem in Berührung kam, so hatte es auch ein weit grösseres praktisches Interesse, das Christenthum dem Heidenthum gegenüber zu rechtfertigen, da von dem Erfolg, mit welchem diess gelang, die Duldung desselben im römischen Reich abhieng. Aber auch weit vielseitiger und mannigfaltiger war der Kampf des Christenthums gegen das Heidenthum, da sich das Heidenthum selbst in Volksreligion und Philosophie theilte. Es waren daher nicht blos einzelne Lehrsätze einer positiven Religion, um die es sich, wie dem Judenthum gegenüber handelte, sondern alles, was die Philosophie gegen das Christenthum als eine geoffenbarte Religion geltend machen kann, musste schon damals in dem Kampfe des Christenthums gegen das Heidenthum zur Sprache gebracht werden. Es war daher eine Oppo-

sition doppelter Art, mit welcher es die gegen das Heidenthum gerichtete christliche Apologetik zu thun hatte. Es musste den Vorurtheilen begegnet werden, die unter den Heiden gegen das Christenthum im Umlauf waren, den falschen Ansichten, die man von dem Inhalt und der Tendenz desselben hatte, es mussten aber auch die Gründe beleuchtet und widerlegt werden, mit welchen die philosophischen Gegner gegen das Christenthum auftraten, und je mehr die Philosophie, die die Waffen gegen das Christenthum darbot, auch wieder eine dem Christenthum verwandte Seite hatte, und in dem Christenthum selbst Wahrheit anerkannte, von desto höherem Interesse musste dieser Kampf sein.

1. Die Gegner.

Unter den ersten philosophischen Gegnern des Christenthums ist, da Lucian das Christenthum nur mit der ihm eigenen Ironie angriff, der Cyniker Crescens und der Rhetor Fronto, wenn sie auch als Schriftsteller gegen das Christenthum auftraten, doch uns ganz unbekannt sind, der bei weitem wichtigste Celsus. Zwar ist auch die Schrift, die Celsus unter dem Titel Ἀλήθὴς λόγος, Worte der Wahrheit, gegen die Christen schrieb, verloren gegangen, Origenes hat aber in den acht Büchern seiner Widerlegungsschrift so vieles, und zwar grösstentheils mit den eigenen Worten des Celsus, erhalten, dass wir mit dem Inhalt und Charakter dieser merkwürdigen Schrift hinlänglich bekannt sind. Weniger wissen wir über die Person des Celsus, da schon Origenes im Zweifel darüber war, wer dieser Celsus war, ob der uns als Epikureer bekannte Celsus oder ein Anderer. Es gab einen Celsus, der unter Hadrian und den Antoninen lebte und Lucian's Freund war, auf dessen Aufforderung Lucian seine Lebensgeschichte des Alexander von Abonoteichos schrieb, eines berüchtigten, für einen Propheten sich ausgebenden Goëten, um die Mitte

des zweiten Jahrhunderts. Dieser Celsus war nach Lucian Verfasser eines Buchs gegen die Magie und ein eifriger Anhänger Epikurs (Pseudomantis c. 21). Auch Origenes kannte mehrere gegen die Magie geschriebenen Schriften eines Celsus (1, 68). Ohne Zweifel ist der Celsus Lucian's der dem Origenes bekannte Celsus. Ob nun aber dieser Celsus auch der von ihm widerlegte Gegner des Christenthums ist, ist sehr zweifelhaft, und es ist sogar diese Annahme kaum möglich, da dieser letztere Celsus in seinen philosophischen Ansichten und Grundsätzen ein so entschiedener Platoniker ist, dass sich kaum denken lässt, er sei eigentlich ein Epikureer oder auch nur ein Eklektiker gewesen [1]).

Celsus gehörte zwar nicht zu den tiefer gehenden Philosophen, aber als Gegner des Christenthums ist er äusserst gewandt, er weiss das Christenthum von den verschiedensten Seiten anzugreifen, die Waffen der Philosophie und Gelehrsamkeit eben so geschickt zu führen, als die des Witzes und Spottes, und er scheint sich in der Absicht, um seinem Angriff grösseres Gewicht zu geben, und dem Christenthum, dessen welthistorische Bedeutung er richtiger als die meisten seiner Zeitgenossen ahnen mochte, mit besserem Erfolg entgegen zu treten, genauere Kenntniss von dem Zustand der Christen und ihren Schriften verschafft zu haben. Sehr treffend hat ihn schon Mosheim in der Vorrede zu seiner Übersetzung der Bücher des Origenes gegen Celsus S. 20 charakterisirt: „Celsus hat keine Mühe gespart, die Umstände der Christen zu erforschen, um sie desto geschickter anzugreifen. Er versucht alles, was ein geübter Streiter versuchen kann,

1) Man vgl. Philippi, De Celsi philosophandi genere. Berol. 1836. Bindemann, über Celsus und seine Schrift gegen die Christen in Illgen's Zeitschrift für historische Theologie 1842 S. 58 f. Weiter spricht sich der Verfasser über diese Frage aus, K.G. I. S. 383 f. A.

der gerne alle Arten von Menschen auf seine Seite ziehen will. Bald lässt er einen Juden reden, und alles ausschwatzen, was ihm Rachsucht und Erbitterung eingeben kann, bald redet er selbst. Hier spricht er als ein ehrwürdiger Weltweiser, den die Menschenliebe dringt, und der sich über das Unglück derjenigen betrübt, die vom Glauben ihrer Väter zu den Christen abfallen. Dort nimmt er die Person eines Mannes an, der geschickt scherzen und die Thorheit der Welt belachen kann. Bald ist er Heraklitus, der immer weint, bald Demokritus, der immer lacht. Hier ruft er die Vernunft, dort die Beredtsamkeit, anderswo die Gelehrsamkeit um Beistand an". Wir lernen aus Celsus die wichtigsten Einwendungen und Vorwürfe kennen, die damals gegen das Christenthum erhoben wurden, und sein Angriff auf das Christenthum ist in dieser Beziehung so originell, dass die Schrift des Origenes, sofern sie uns das Werk des Celsus wiedergibt, bis auf die neueste Zeit eine sehr reiche Fundgrube für alle Gegner des Christenthums geblieben ist. Es ist in der That auffallend, wie so vieles, was noch immer gegen das Christenthum vorgebracht wird, beinahe in derselben Gestalt sich schon bei Celsus findet.

Wie schon Celsus, der Gegner des Christenthums, auf dem Standpunkt des Platonismus stand, so war es bald nachher vorzüglich die neuplatonische Schule, aus welcher die bedeutendsten Gegner des Christenthums hervorgiengen. Je grösser die geistige Bedeutung war, die das Christenthum mehr und mehr gewann, desto mehr wurde dadurch das Heidenthum aufgefordert, alles, was es Geistiges in sich hatte, aufzubieten, um sich dem Christenthum in gleicher Bedeutung entgegen zu stellen. Es lag daher der Entstehung des Neuplatonismus an sich schon eine gewisse antithetische Richtung gegen das Christenthum zu Grunde. Der Neuplatonismus wollte theils ein speculatives System aufstellen, das die grösste Befriedigung

gewährte, theils die alte Religion auf eine den Bedürfnissen der Zeit angemessene Weise reformiren, und mit Hülfe der Philosophie vergeistigen, und je mehr er nun diese Aufgabe dadurch zu lösen glaubte, dass er in den alterthümlichen Symbolen und Mythen einen tiefern Sinn auffand, und den Polytheismus der Volksreligion mit einem Monotheismus verband, in welchem dem höchsten Einen Gott alle übrigen Götter nur als Untergötter untergeordnet wurden, desto feindlicher musste er gegen eine Religion gestimmt sein, die mit dem Anspruch auftrat, die ausschliesslich wahre zu sein. Die grösste Verwandtschaft hat der Neuplatonismus wie überhaupt, so insbesondere in Hinsicht seines Verhältnisses zum Christenthum mit dem Gnosticismus, beide Erscheinungen sind sogar vollkommen parallel und ergänzen sich gegenseitig: wie der Gnosticismus seinen Ursprung aus dem Orientalismus nahm, so ist der Neuplatonismus das gleiche Erzeugniss des Hellenismus. Wie sich im Gnosticismus das geistige Leben durch verschiedene Stufen aus der höchsten absoluten Einheit entwickelt, so lässt auch der Neuplatonismus aus dem höchsten Sein, dem Einen die Intelligenz, oder den νοῦς, den Inbegriff aller Intelligenzen, der göttlichen und menschlichen, und aus der Intelligenz die Seele, die ψυχή, die demiurgische Weltseele, die die sichtbare Welt bildete, hervorgehen. Der Unterschied liegt hier nur darin, dass dem Neuplatonismus der orientalische Dualismus des Gnosticismus fremd bleiben musste. Die speculative Tendenz war auch im Neuplatonismus mit der historischen verbunden, sofern es dem Neuplatonismus um eine tiefere Begründung der historisch gegebenen Volksreligion zu thun war. Selbst in Hinsicht des Verhältnisses zum Christenthum war der Neuplatonismus nicht wesentlich vom Gnosticismus verschieden. Wie der Gnosticismus in einem doppelten Verhältniss zum Christenthum stand, in einem feindlichen, sofern er die wahre

Bedeutung des Christenthums verkannte, in einem annähernden und freundschaftlichen, sofern er das Christenthum als ein wesentliches Glied seiner Entwicklungsreihe betrachtete, so war bei aller Opposition gegen das Christenthum auch der Neuplatonismus doch nicht durchaus verneinend gegen dasselbe, dem Christenthum sollte eine eigenthümliche, nur durch den Neuplatonismus bedingte Bedeutung bleiben, und die innere Verwandtschaft, die man gleich anfangs zwischen Christenthum und Platonismus erkannt hatte, auch vom Neuplatonismus nicht verläugnet werden. So nimmt der Neuplatonismus in der Geschichte der christlichen Apologetik eine nicht unbedeutende Stelle ein, und Neuplatoniker kamen in vielfache Berührung mit dem Christenthum.

Der Stifter des Neuplatonismus, Ammonius Sakkas, oder σακκοφόρος, der um das Jahr 243 in Alexandrien starb, war, als Christ von christlichen Eltern erzogen, vom Christenthum zum Heidenthum abgefallen. Sein grosser Schüler, der Ägyptier Plotinus, der den Neuplatonismus auf die höchste speculative Höhe hob und ihm seine systematische Ausbildung gab, bestritt zwar nur den Dualismus der christlichen Gnostiker, desto mehr aber war sein Schüler, der im Jahr 233 zu Batanea in Syrien geborene und im Jahr 304 in Rom gestorbene Porphyrius, oder, wie er mit seinem phönicischen Namen hiess, Malchus, welchen Namen sein Lehrer, der berühmte Longinus, in den griechischen Porphyrius umbildete[1]), ein eifriger Gegner des Christenthums, und zwar in solchem Grade, dass man die heftige Abneigung gegen das Christenthum, die sich in seinen Schriften ausspricht, aus einer besondern äussern Veranlassung ableiten zu müssen glaubte.

---

1) Nach Porphyr. vita Plotini 17. 20 hatte Longinus „Malchus“ mit βασιλεύς übersetzt, und war es wahrscheinlich Plotinus, welcher dafür Πορφύριος setzte.

Eine Sage, die der Kirchenhistoriker Sokrates (K.G. III, 23) aus einem verloren gegangenen Werke des Eusebius mittheilt, meldet: Porphyrius sei ursprünglich Christ gewesen, weil er aber in dem palästinensischen Cäsarea von einigen Christen mit Schlägen misshandelt worden war, habe er nicht nur aus Zorn die christliche Religion verlassen, sondern auch später aus unauslöschlichem Hass gegen seine Beleidiger schmähende Bücher gegen die Christen geschrieben. Auch Augustin De civit. D. X, 28 sagt wenigstens, Porphyrius habe sich, aufgeblasen von dem Stolz eitler Wissenschaft von der einfachen Heilslehre des Christenthums abgewendet (*resiluisse*). Die Voraussetzung aber, von welcher diese Sage ausgeht, dass Porphyrius wirklich Christ gewesen sei, ist höchst zweifelhaft, und die ganze Sage ist wohl nur daraus entstanden, dass man glaubte, weil Porphyrius in früher Jugend auch den Origenes zum Lehrer gehabt habe, müsse er nothwendig auch Christ gewesen oder geworden sein [1]). Das Werk, in welchem Porphyrius das Christenthum angriff, sind die fünfzehn Bücher gegen die Christen (κατὰ Χριστιανῶν λόγοι), die er in männlichen Jahren (um das Jahr 270) während seines Aufenthalts in Sicilien schrieb. Es konnte sich gegen den christlichen Eifer, der es zu vernichten suchte, nicht erhalten. Wurden ja noch im Jahr 435 in Folge eines kaiserlichen Edikts alle Exemplare desselben, die man auffinden konnte, verbrannt. Wir haben daher nur einzelne Fragmente, die wir den Widerlegungen und gelegentlichen Erwähnungen des Eusebius, Hieronymus, Augustin und Theodoret verdanken [2]). Wir können aus ihnen wenigstens den Gang, welchen Porphyrius nahm,

---

1) Man vergleiche hierüber die Bemerkungen Ullmanns über den Einfluss des Christenthums auf Porphyrius Theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1832 2. H. S. 378 f.

2) Gesammelt von Lucas Holstenius Diss. de vita et scriptis Porphyr. Rom 1630, auch in Fabricius, Bibl. Gr. T. IV. S. 207 f.

und die Hauptpunkte, auf die er seine Angriffe richtete, entnehmen, und die Überzeugung gewinnen, dass er mit genauer Kenntniss der christlichen Religionsschriften und der christlichen Lehre, den Grund, auf welchem das Christenthum ruht, nach verschiedenen Seiten hin so viel möglich zu erschüttern suchte. Im ersten Buch beschäftigte sich Porphyrius hauptsächlich mit den Widersprüchen der Schrift, um zu beweisen, dass sie nicht von Gott, der höchsten und einfachen Wahrheit, sondern von Menschen herrühre, im dritten Buche handelte er von der Auslegung der heiligen Schriften und warf den Christen ihr falsches Allegorisiren vor, um besonders dem alten Testament noch einen erträglichen Sinn unterzulegen. Das vierte Buch bezog sich auf die mosaische Geschichte und die Alterthümer der Hebräer überhaupt. Das zwölfte, unter allen das berühmteste, beabsichtigte eine Widerlegung der Weissagungen Daniels, welche Porphyrius zugleich für unächt, lügenhaft und weit jünger erklärte. Diesem schloss sich dem Inhalt nach auch das dreizehnte Buch an.

Ein so methodisch unternommener Angriff musste mit Recht die Aufmerksamkeit der Männer auf sich ziehen, die sich vermöge ihrer Stellung und Bildung berufen fühlen konnten, in Apologien die Sache des Christenthums zu führen. Doch war es nur der Bischof Methodius von Tyrus, der noch zur Zeit des Porphyrius gegen ihn auftrat. Später verfassten Eusebius von Cäsarea, und Apollinaris, Bischof von Laodicea, Widerlegungsschriften, sie sind aber, wie die Schrift des Methodius, nicht auf uns gekommen. So feindlich aber die Stellung ist, in die sich Porphyrius in der genannten Schrift zum Christenthum setzte, so würde man ihm doch Unrecht thun, wenn man sein Verhältniss zum Christenthum nur darnach beurtheilen wollte. Es dient zur Ergänzung unserer Kenntniss der Ansicht, die Porphyrius vom Christenthum hatte, dass er in einer Schrift, in welcher er Orakelsprüche zusammenstellte,

wahrscheinlich aus christlichen, im Geiste der sibyllinischen Bücher verfassten Schriften, auch solche aufnahm, in welchen Christus ein Frommer genannt wurde, der wegen seiner Frömmigkeit zur Unsterblichkeit gelangt sei. Die Schrift hatte den Titel: Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, und wir kennen sie noch aus den Stellen, die Eusebius Demonstr. Evang. III, 6 und Augustin De civit. Dei XIX, 23 aus ihr anführen. Eben diess ist es, was den Porphyrius als Gegner des Christenthums besonders auszeichnet, und ihm eine eigenthümliche historische Bedeutung gibt, dass er das Christenthum nicht wie Celsus geradezu nur als Betrug und Schwärmerei verwarf, sondern in ihm auch eine gewisse Verwandtschaft mit der Philosophie, etwas Höheres und Göttliches erkannte. Wie er diess that, werden wir späterhin näher sehen. Im Allgemeinen hängt es mit der Tendenz zusammen, mit welcher sowohl Porphyrius als Jamblichus aus Chalcis (er starb im Jahr 333) das Leben des Pythagoras schrieb.

Neben Celsus und Porphyrius, die den Gegensatz des Heidenthums gegen das Christenthum vorzugsweise repräsentiren, hat Hierokles, der Statthalter von Bithynien, welcher an der diocletianischen Christenverfolgung thätigen Antheil nahm, und dann, um durch Wort und That seinen Hass gegen das Christenthum an den Tag zu legen, auch in einer eigenen Schrift gegen das Christenthum auftrat, und nach dem Vorgange des Celsus, des Verfassers des ἀληθὴς λόγος, einen φιλαλήθης λόγος, Worte der Wahrheitsliebe, an die Christen richtete, keine besondere Bedeutung. Nach dem Urtheil des Eusebius enthielt diese für uns ebenfalls verloren gegangene Schrift des Hierokles nichts, was nicht schon die früheren Gegner des Christenthums wiederholt vorgebracht hatten. Nur die zwischen Christus und Apollonius von Tyana gezogene Parallele war neu und dem Hierokles eigenthümlich, wesswegen Eusebius, indem er für alles andere auf die acht

Bücher des Origenes gegen Celsus verwies, sich in seiner Schrift gegen Hierokles nur das, was sich auf Apollonius bezog, zum Gegenstand der Widerlegung nahm.

2. Die Einwendungen und ihre Widerlegung.

Gehen wir nun von diesen allgemeineren einleitenden Bemerkungen auf die einzelnen Argumente der heidnischen Gegner über, so können sie nach verschiedenen Gesichtspunkten geordnet werden, entweder chronologisch nach der Folge der Schriftsteller, oder je nachdem sie vom Standpunkt der Volksreligion oder der Philosophie aus gemacht wurden, oder nach den Momenten, die sich in Hinsicht des Gangs, welchen die christliche Apologetik zu nehmen hat, unterscheiden lassen. Ich ziehe das Letztere vor, weil nur dabei eine genauere Sonderung des Einzelnen und eine klarere Übersicht möglich ist. Die Einwendungen der heidnischen Gegner bezogen sich darnach theils auf den Ursprung, theils auf den Inhalt und Geist des Christenthums, theils auf die Person des Stifters, theils auf die Wirkungen, die das Christenthum hatte.

1. Die Einwendungen gegen den Ursprung des Christenthums betrafen entweder das Christenthum als eine neue Religion überhaupt, oder den Charakter, welchen es als eine in einer bestimmten Zeit erfolgte göttliche Offenbarung ansprach.

Gegen den Ursprung des Christenthums überhaupt konnte der auf seine Nation stolze und an den Gegensatz des Hellenischen und Barbarischen gewöhnte Grieche zunächst die Einwendung machen, dass das Christenthum schon als etwas Fremdes, von den Barbaren, d. h. den Juden, Stammendes als βάρβαρον δόγμα, wie Celsus bei Origenes 1, 2 das Christenthum nennt, verwerflich sei. Tatian, der mit der Erwähnung dieses Vorwurfs seine Apologie eröffnet, begegnet ihm mit der

Erinnerung, dass ja die Griechen überhaupt ihre Weisheit und Wissenschaft den Barbaren zu verdanken haben, worauf die Apologeten öfters zurückkommen. Sie trugen kein Bedenken, das Christenthum wegen seiner jüdischen Abkunft von den Barbaren abzuleiten, wie z. B. Clemens von Alexandrien namentlich das Christenthum sehr oft die barbarische Weisheit nennt. Wichtiger als diese auf einem blossen Vorurtheil beruhende Einwendung war der dem Christenthum wegen seiner Neuheit gemachte Vorwurf. Dem Christenthum fehlte als einer neuen Religion der Vorzug der Alterthümlichkeit, die dem Heiden an sich schon als etwas ehrwürdiges und heiliges galt. *Apud vos quoque,* sagt Tertullian Apol. c. 19, *religionis est instar, fidem de temporibus adserere.* Das Christenthum schien daher schon desswegen verwerflich, weil es in seinem Ursprung so neu, und gleichsam erst von gestern her war. *Sed novellum est nomen nostrum,* sagt Arnobius Adv. gentes 2, 69, *et ante dies paucos religio est nata, quam sequimur. — Quod agimus nos, novum est, quod autem vos, priscum est, et nimiae vetustatis.* Von dieser Seite suchten besonders die Neuplatoniker, die auf das Alterthümliche und von den Vätern Überlieferte so grosses Gewicht legten, ein nachtheiliges Licht auf das Christenthum zu werfen, und es schien ihnen verkehrt und ein Eingriff in die von der Gottheit bestimmte Weltordnung, den alten Glauben, in welchem man durch der Götter Fügung geboren und erzogen war, mit einem neuen zu vertauschen. In diesem Sinne nennt es Porphyrius [1]) die grösste Frucht der Frömmigkeit, die Gottheit zu verehren auf vaterländische Weise (τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια), und in einer Stelle bei Eusebius K.G. 6, 19, in welcher er den Ammonius Sakkas und den Origenes verglich, fällte er über

1) In dem von Angelo Mai, Mailand 1816, zuerst herausgegebenen Brief an seine Gattin Marcella.

diese beide das Urtheil: Ammonius habe sich, obgleich von christlichen Eltern geboren, sobald er zu philosophiren angefangen, zu der gesetzlichen Weise (ἡ κατὰ τοὺς νόμους πολιτεία), Origenes aber, obgleich Grieche unter Griechen erzogen, zu dem fremden Wagniss (βάρβαρον τόλμημα) gewendet und nun seine griechische Wissenschaft verfälscht; Origenes habe als Christ auf die vom Gesetze verbotene Weise (παρανόμως) gelebt. Konnte man nach dieser Ansicht nur auf eine gesetzwidrige Weise von dem alten Glauben zu dem neuen sich wenden, so musste das Christenthum schon in seinem Ursprung den Charakter der Verwerflichkeit an sich tragen, und die Heiden konnten auf die Aufforderung, die man an sie machte, das Christenthum anzunehmen, erwiedern, was sie Clemens von Alexandrien Cohort. ad gentes c. 10 sagen lässt: ἐκ πατέρων παραδεδομένον ἡμῖν ἔθος ἀνατρέπειν, οὐκ εὔλογον. Denn die grösste Sünde schien es zu sein, wie der Verfasser der clementinischen Homilien 4, 7 den heidnischen Grammatiker Appion behaupten lässt, τὰ πάτρια ἀπολιπεῖν, καὶ ἀποκλίνειν εἰς ἔθη βάρβαρα [1]).

Die christlichen Schriftsteller hatten, um diesem Einwurf zu begegnen, eine doppelte Antwort bereit. Entweder gaben sie zu, dass das Christenthum eine neue Lehre sei, und er-

---

1) Man vgl. hierüber auch Celsus bei Origenes 5, 25, wo diese Vorstellung durch die Weltansicht begründet wird, ὅτι τὰ μέρη τῆς γῆς ἄλλα ἄλλοις ἐπόπταις νενεμημένα καὶ κατά τινας ἐπικρατείας διειλημμένα ταύτῃ καὶ διοικεῖται. Wie daher jedes Volk seinen eigenen Dämon oder Untergott zum Regenten hat, so gibt es auch mehrere volksthümlich verschiedene Religionen, und der Polytheismus ist nach dieser neuplatonischen Weltansicht nicht blos eine schöne Mannigfaltigkeit der Welt, sondern eine von dem Herrscher des All getroffene Einrichtung, von welcher der Mensch nicht abweichen darf. Es wäre ein willkürlicher Eingriff in die ihm von Gott bestimmte Ordnung und im kosmischen Zusammenhang gegebene Stellung, wenn er die durch das Alterthum geheiligte väterliche Religion verlassen wollte.

klärten es für eine irrige Meinung, dass man das Alte nicht verlassen dürfe, indem ja nicht alles Alte gut sei, und die neue Lehre so grosse Vorzüge habe, oder sie gaben die Voraussetzung nicht zu, und behaupteten, dass das Christenthum seinem Inhalt nach nichts neues sei. Die erstere Antwort finden wir z. B. bei Clemens von Alexandrien Coh. ad gentes c. 10, dem Verfasser der clementinischen Homilien 4, 8, Arnobius Adv. g. 2, 66. Orig. c. Cels. 5, 26 f. Der Verfasser der Clementinen untersucht die Frage, ob man πάντως δεῖ φυλάσσειν τὰ πάτρια, und bestimmt in dieser Beziehung den Unterschied der ἀλήθεια und συνήθεια. Wenn einer den Übertritt von der heidnischen Religion zur christlichen aus dem Grunde verbiete, weil es Unrecht sei, von der Sitte und dem Glauben der Väter abzufallen, so übersehe ein solcher den grossen Unterschied zwischen Wahrheit und Gewohnheit. Die väterlichen Sitten seien nur, wenn sie gut seien, beizubehalten, gut aber sei die heidnische Religion schon desswegen nicht, weil sie Vielgötterei sei. Recht ist es, erwiedert Origenes c. Cels. 5, 32 dem Celsus, τὰ ἐξ ἀρχῆς κατὰ τόπους νενομισμένα λύειν νόμοις κρείττοσι καὶ θειοτέροις. Arnobius bemerkt ziemlich übereinstimmend mit Clemens: *quod nobis objectare consuestis, novellam esse religionem nostram, et ante dies natam propemodum paucos, neque vos potuisse antiquam et patriam linquere, et in barbaros ritus peregrinosque traduci, ratione illud intenditur nulla. Quid enim, si hoc modo culpam velimus infligere prioribus illis atque antiquissimis seculis, quod inventis frugibus glandes spreverint, et repudiaverint arbuta? — Commune est omnibus et ab ipsis paene incunabulis traditum, bona malis anteferre, inutilibus utilia praeponere, et quod esse constiterit pretiosius, laetius, id consectari et petere, in eoque defigere spem salutis et salutarium commodorum. Itaque cum nobis intenditis aversionem ex religione priorem, causam convenit ut inspiciatis, non factum, nec quid reliquerimus, op-*

ponere, sed secuti quid simus, potissimum contueri. Auch sei der Begriff des Neuen und Alten immer relativ (*nova res est, quam gerimus, quandoque et ipsa vetus fiet: vetus, quam vos agitis, sed temporibus, quibus coepit, nova fuit ac repentina*), und die Auctorität der Religion nicht nach der Zeit zu bestimmen. ***Religionis auctoritas non est tempore aestimanda, sed numine: nec colere qua die, sed qui coeperis, convenit intueri.*** Es kommt auf das Object der Religion an: ***dicite, omnipotens et primus Deus novella vobis videtur res esse, et qui eum venerantes colunt, inauditas, incognitas, repentinas agitare atque inducere religiones?*** Diess hängt schon mit der zweiten Antwort zusammen, die die Apologeten auf die obige Einwendung geben konnten. Nach der Ansicht, die sie von dem Verhältniss des Christenthums zum alten Testament und zur griechischen Philosophie hatten, konnten sie nicht schlechthin zugeben, dass das Christenthum etwas Neues sei. Davon wird jedoch schicklicher an einem andern Orte die Rede sein.

Wie der Ursprung des Christenthums überhaupt, sofern es eine neue Religion sein sollte, so wurde es auch als eine von Gott veranstaltete Offenbarung von den heidnischen Gegnern angegriffen. Es begegnen uns schon bei diesen ersten Gegnern Einwendungen, die die Möglichkeit einer Offenbarung überhaupt in Zweifel zogen. Vor allem glaubte man es mit der allgemeinen Güte und Liebe Gottes nicht vereinigen zu können, dass eine Beseligungsanstalt, wie das Christenthum, erst in so später Zeit getroffen worden sei. Diesen Einwurf machte besonders Porphyr. Wenn sich Christus den Weg zur Seligkeit, die Gnade und Wahrheit nennt, und auf sich allein die Wiederkehr der an ihn glaubenden Seelen beruhen lässt, was fiengen denn die Menschen an, die so viele Jahrhunderte vor ihm lebten? [1]) Auch schon Celsus hatte die Frage aufge-

---

1) So Porphyr bei Augustin in der Abhandlung *Sex quaestiones contra*

worfen, Orig. c. Cels. 4, 7, warum es denn Gott erst so spät, nach so langer Zeit, eingefallen sei, das Leben der Menschen gerecht zu machen, ob er vorher nicht daran gedacht habe? Diese Einwendung wird noch verstärkt, wenn man damit verbindet, was Celsus 6, 78 über das Particularistische, das in der ersten Erscheinung des Christenthums liegt, bemerkt: „Wenn Gott, gleich dem Zeus des Komödiendichters, aus langem Schlafe erwachend das Menschengeschlecht vom Übel erlösen wollte, warum sandte er denn das, was ihr den Geist nennt, nur in Einen Winkel der Erde, er hätte ja viele Leiber auf gleiche Weise beseelen und in die ganze Welt aussenden sollen. Der Komödiendichter lässt, um auf dem Theater Lachen zu erregen, den Zeus den Athenern und Lacedämoniern den Hermes senden, du aber begreifst nicht, um wie viel lächerlicher die Behauptung ist, Gott habe den Juden seinen Sohn gesandt". Den Kirchenlehrern unserer Periode konnte es um so weniger schwer werden, auf die erwähnte Einwendung zu antworten, da sie eine allgemeinere göttliche Wirksamkeit auch schon vor der irdischen Erscheinung Christi annahmen. Gottes Wille war es stets, erwiedert Origenes a. a. O., die Menschen gerecht zu machen, er war immer darauf bedacht, den vernünftigen Geschöpfen Gelegenheit zur Tugend und Rechtschaffenheit zu geben. Von Geschlecht zu Geschlecht hat sich seine Weisheit in reine Seelen herabgelassen und Gottesfreunde und Propheten gebildet. Wie schon unter den Propheten ein Unterschied ist, so kann es auch nicht befremden, dass zu einer gewissen Zeit ein Gesandter Gottes auftrat, welchem weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft

---

Paganos expositae, und bei Hieronymus adv. Pelagium ad Ctesiphontem T. II. S. 255: *Solet nobis objicere contubernalis vester Porphyrius, qua ratione clemens et misericors Deus ab Adamo usque ad Moysen et a Moyse usque ad Christum passus sit universas gentes perire ignorantia legis et mandatorum Dei?*

etwas ähnlich ist. Dass aber Gott seinen Sohn zuerst unter dem jüdischen Volk auftreten liess, sei desswegen höchst zweckmässig gewesen, weil dieses Volk schon längst mit dem Einen wahren Gott bekannt war, und durch seine Propheten die Verheissung des Messias erhalten hatte. Das Christenthum konnte nur da seine Wirksamkeit beginnen, wo es am meisten vorbereitet war.

Die Frage, warum die Offenbarung Gottes im Christenthum erst in so später Zeit erfolgt sei, schliesst eigentlich einen Zweifel gegen die moralische Möglichkeit einer solchen Offenbarung in sich. Weiter verfolgt ist der Zweifel gegen die Möglichkeit einer Offenbarung überhaupt, wenn Celsus bei Origenes 4, 3 fragt: in welcher Absicht Gott auf die Erde herabgestiegen sei? Entweder wusste Gott, was er wissen wollte, zuvor schon, oder er wusste es nicht. Nimmt man an, dass er es wusste, so muss man fragen, warum verbesserte er es nicht, oder war es ihm nicht möglich es zu verbessern? Origenes fasst diese Einwendung des Celsus so auf: man könne in demselben Sinne die weitere Frage machen: ob denn Gott die Menschen nicht gleich anfangs so tugendhaft und vollkommen habe schaffen können, dass sich bei ihnen gar keine Neigung zur Sünde und Schlechtigkeit zeigte, und sie keiner Verbesserung bedurften (οὐχ οἷόν τ' ἦν τῷ θεῷ θείᾳ δυνάμει μηδ' ἐπανορθώσεως δεομένους ποιῆσαι τοὺς ἀνθρώπους)? Es liegt hierin der in der Folge von Naturalisten und Deisten so oft vorgebrachte Einwurf, eine Offenbarung sei schon desswegen nicht möglich, weil sie einer Nachhülfe und Verbesserung gleich sehe, die Gott bei den Menschen, dem Werke seiner Schöpfung, erst nachher noch habe anbringen müssen. Origenes sagt darauf: Diess kann vielleicht schwache und einfältige Menschen in Verwirrung bringen, nicht aber den, der einen Blick in die Natur der Dinge wirft, und bedenkt, dass man das Wesen der Tugend selbst aufhebt, wenn man das Freiwillige derselben

aufhebt. Damit wird gesagt, die Offenbarung müsse immer in dem rechten Verhältniss zur Freiheit und Selbstthätigkeit des Menschen stehen, oder sie müsse zugleich eine Erziehung des Menschengeschlechts sein, woraus denn von selbst folgt, dass sie immer nur zu einer bestimmten Zeit in die Geschichte der Menschheit eingreifen kann.

Auf dieselbe Frage über die Möglichkeit der Offenbarung, und zwar nicht blos in moralischer, sondern metaphysischer Hinsicht, bezieht sich, was Origenes a. a. O. c. 14 weiter aus Celsus anführt: „Wir wollen in dieser Untersuchung noch weiter zurückgehen, ich will aber nichts neues sagen, sondern nur längst Zugestandenes. Gott ist gut, schön, selig, der Inbegriff alles Schönen und Guten. Steigt er zu den Menschen herab, so kann diess nicht ohne eine Veränderung geschehen, und diese Veränderung kann nur ein Übergang vom Guten zum Schlimmen, vom Schönen zum Hässlichen, vom Seligen zum Unseligen, vom Besten zum Schlimmsten sein. Wer wird sich einer solchen Veränderung unterziehen wollen? Überdiess gehört es zwar zur Natur des Sterblichen, sich zu verändern und umzugestalten, das Unsterbliche aber bleibt immer sich selbst gleich. Eine solche Veränderung kann also bei Gott nicht stattfinden“. Eine in einer bestimmten Zeit erfolgende Offenbarung ist demnach unmöglich, weil sie eine Veränderung in Gott voraussetzt, das göttliche Wesen den Bedingungen der Zeit unterwirft. Origenes erwiedert darauf ganz richtig, dass sich eine solche Veränderung nicht auf das Wesen Gottes selbst beziehe, sondern nur eine Thätigkeit sei, durch welche sich die göttliche Vorsehung und Weltregierung äussere.

Wenn in letzter Beziehung der Glaube an die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung auf dem Gegensatz der teleologischen und naturalistischen Weltansicht beruht, so ist es als ein Beweis des Scharfsinns des Celsus anzusehen, dass er seine Angriffe auf das Christenthum als Offenbarung hauptsäch-

lich auch auf diesen Gegensatz der Ansichten richtete. Die teleologische Weltansicht, die den Menschen als den Endzweck der Welt betrachten muss, schliesst auch den Glauben an eine Offenbarung in sich, die den Menschen zum besondern Gegenstand der göttlichen Vorsehung und Wirksamkeit macht; je mehr aber der Mensch nur als Theil des Universums in Betracht kommt, desto weniger kann von einer auf ihn sich beziehenden göttlichen Offenbarung die Rede sein. Desswegen ist dem Begriff der Offenbarung die Realität völlig abgesprochen, wenn Celsus von einem besondern Vorzug des Menschen vor den Thieren nichts wissen will, wenn er behauptet, es sei zwischen Menschen und Ameisen kein Unterschied, für den Menschen sei das All so wenig geschaffen, als für den Löwen, Adler oder Delphin, sondern nur dazu, dass die Welt als das Werk Gottes ein vollständiges, in sich geschlossenes Ganze bilde. Die göttliche Vorsehung erstreckt sich daher immer nur auf das Ganze, es gibt keine besondere, einen eigenthümlichen ethischen Zweck realisirende Thätigkeit Gottes, sondern nur einen steten Kreislauf der Dinge, in welchem alles in der einmal bestimmten Ordnung sich fortbewegt. Gott zürnt den Menschen so wenig als den Affen und Mücken, er droht ihnen nicht, sondern alles bleibt an der Stelle, die ihm angewiesen ist. Origenes macht dagegen geltend, dass Gott nicht blos für das Ganze sorge, sondern neben dem Ganzen vorzugsweise für alles vernünftige, προηγουμένως γὰρ διὰ τὸ λογικὸν ζῶον τὰ πάντα δεδημιούργηται. Der Begriff der göttlichen Vorsehung und Weltregierung ist es, von dessen Bestimmung der Begriff der Offenbarung abhängt, und es drückt sich demnach hier der Gegensatz der ethisch-christlichen und der fatalistisch-heidnischen Weltansicht aus [1]).

1) Man vgl. hierüber das vierte Buch des Orig. c. Cels. bes. c. 74. 81. 99.

Es ist nur eine andere Seite, von welcher das Christenthum als Offenbarung angegriffen wurde, wenn die heidnischen Gegner ihm öfters den Vorwurf machten, dass es einen blinden Glauben, eine πίστις ἄλογος, verlange, da doch nichts angenommen werden könne, was nicht von der Vernunft geprüft und als richtig erkannt sei. Die Voraussetzung, dass das Christenthum göttliche Offenbarung sei, schien demnach mit der freien Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung, die die vernünftige Natur des Menschen fordert, in Widerstreit zu kommen. Origenes erwiedert auf diesen von Celsus 1, 9 vorgebrachten Einwurf: „Wenn es möglich wäre, dass sich alle Menschen von ihren irdischen Geschäften losreissen, und sich allein mit philosophischen Untersuchungen beschäftigen, so wäre diess allerdings der beste Weg, und gewiss würde das Christenthum auch in dieser Beziehung reiche Befriedigung gewähren. Da aber diess nicht möglich ist, so war es gut, dass der einfältige Glaube bei einer Menge Menschen, die ihn angenommen, viel wohlthätiger zu ihrer Besserung gewirkt hat, als die genauesten Untersuchungen, die vielleicht niemals dahin führen, wohin jener führt". Daher nimmt auch diese Betrachtung unter den Beweisgründen, dass eine so heilsame Lehre durch göttliche Veranstaltung zu uns gekommen ist, eine nicht unwichtige Stelle ein. „Und was ist denn der Glaube, welchen das Christenthum fordert? Was thun diejenigen, die sich zum Studium dieser oder jener Philosophie begeben? thun sie es nicht desswegen, weil sie ihr voraus glauben, denn vorher können sie sie nicht untersucht haben? So kommt es in den menschlichen Dingen überhaupt vor allem auf den Glauben an" [1]). Origenes bleibt hier nur dabei stehen, dass der Glaube ein gewisses Bedürfniss des Menschen sei. Hätte er die Frage, dass der Glaube an eine gegebene Offenbarung die freie Thätig-

1) Man vgl. hierüber auch Theophilus ad Autol. 1, 8.

keit der Vernunft nicht beschränke und ausschliesse, näher untersuchen wollen, so würde die Antwort in der Unterscheidung der πίστις und γνῶσις gelegen sein.

Auch noch in einem andern Sinne schien dem Celsus das Christenthum als göttliche Offenbarung und Erlösungsanstalt mit der menschlichen Natur in Widerstreit zu kommen, sofern es nämlich eine völlige Umänderung der sündigen Natur des Menschen verlangt. Jedermann weiss, sagt Celsus bei Orig. 3, 65, dass die, bei welchen der angeborne Hang zur Sünde zur Gewohnheit geworden ist, durch Strafen auf keine Weise umgeändert werden können, noch weniger aber durch Mitleiden. Denn das allerschwerste ist es, die Natur vollkommen zu ändern. Origenes beruft sich dagegen auf die Freiheit des Menschen, die es ihm stets möglich mache, sich zu ändern, und das Böse, das nicht von Natur in ihm sei, zu überwinden. Schliesst nun das Christenthum auch in dieser Hinsicht nichts unmögliches, der Natur des Menschen widerstreitendes in sich, so ist es ebendadurch gegen den Zweifel, dass es keine göttliche Offenbarung sein könne, gerechtfertigt.

Von dem Verhältniss des Christenthums zur mosaischen Religions-Anstalt hat Porphyrius eine Einwendung gegen den göttlichen Ursprung des Christenthums genommen. Er sagt bei Augustin a. a. O.: Nach der Lehre der Christen ist die mosaische Religions-Anstalt ebensowohl göttlichen Ursprungs als die christliche. Da nun aber jene durch diese aufgehoben ist, so hat Gott sich selbst widersprochen und sein eigenes Werk zerstört, man muss daher annehmen, dass nur eine dieser beiden Religions-Anstalten göttlichen Ursprungs ist, oder auch keine von beiden. Auf den Widerspruch des alten Testaments und des Christenthums weist auch Celsus hin 7, 18: „Christus fordert das gerade Gegentheil von demjenigen, was das mosaische Gesetz gebietet. Kann man denn annehmen, dass Gott, was er durch Moses befohlen hatte, vergessen und seine eige-

nen früheren Gesetze verworfen habe, um den Menschen neue Befehle zu geben, oder wer lügt, Jesus oder Moses?“ Celsus scheint hier Manches benützt zu haben, was die Gnostiker über den Widerstreit des alten und neuen Testaments gesagt haben.

2. Einwendungen gegen den Inhalt und Geist des Christenthums. Voransteht hier die in der ältesten Zeit so oft gegen die Christen erhobene Anklage, dass sie Atheisten seien. Justin erklärt in der grössern Apol. c. 5 den Ursprung derselben. „Uns, deren Vorsatz es ist, nichts unrechtes zu thun, und keine gottlose Meinungen zu hegen, verurtheilet ihr auf Antrieb der bösen Dämonen ohne Urtheil und Recht. Die bösen Dämonen, die seit alter Zeit erschienen, haben die Menschen verführt und sich ihnen so furchtbar gemacht, dass sie sie, ohne sie zu kennen, Götter nannten. Als Sokrates die Wahrheit erkannte und an's Licht bringen wollte, um die Menschen von den Dämonen abzuziehen, wussten sie es durch schlechte Menschen dahin zu bringen, dass er als ein Gottloser und Gottesläugner, der neue Götter einführen wolle, getödtet wurde. Eben diess bewirken sie nun gegen uns. Denn die Meinung, dass sie Götter seien, ist nicht allein unter den Griechen durch Sokrates von dem Logos widerlegt worden, sondern auch unter den Barbaren von dem Logos selbst, der Gestalt annahm, Mensch wurde und Jesus Christus genannt wurde. Diesem glauben wir und behaupten daher, dass die Dämonen, die solches thun, nicht nur nicht gut, sondern böse und unheilig sind. Daher kommt es, dass man uns Atheisten nennt, und freilich sind wir es, sofern wir die Dämonen nicht für Götter halten“. Der Vorwurf des Atheismus bezog sich also nur darauf, dass die Christen die heidnischen Götter nicht anerkannten und verehrten, oder dass sie überhaupt keinen in die Augen fallenden Cultus hatten. Je mehr den Christen jener Zeit fehlte, was von den Heiden als das Wesentlichste

der Religion betrachtet wurde, Tempel, Altäre, Bilder, desto natürlicher wurde ihnen der Vorwurf gemacht, dass sie ein irreligiöses, atheistisches Geschlecht seien. Diess waren sie allerdings, aber nur in Beziehung auf das, was die Heiden Religion nannten. Dagegen konnten sie mit Recht sagen, wie Justin a. a. O. fortfährt: „Keine Atheisten sind wir in Beziehung auf den allein wahren Gott, den Vater der Gerechtigkeit und Weisheit, den Sohn, der von ihm gekommen ist, und den prophetischen Geist". Auf dieselbe Weise widerlegt ATHENAGORAS in seiner Apol. c. 4 den Vorwurf des Atheismus, dessen überhaupt fast alle Apologeten der ältern Zeit gedenken. Wie gewöhnlich es unter den Heiden war, die Christen als Atheisten zu bezeichnen, sehen wir auch aus dem Schreiben der Gemeinde in Smyrna über die Verfolgung, die sie zu erdulden hatte, nach Eusebius, K.G. 4, 15., nach welchem die Hinrichtung der Christen mit den Worten gefordert wurde: αἶρε τοὺς ἀθέους.

Mit der Beschuldigung der Irreligiosität war die Beschuldigung der Unsittlichkeit verbunden, wofür der stärkste Ausdruck die *epulae Thyesteae* und die ***Oedipodei concubitus*** waren, die unter den Christen gewöhnlich sein sollten. Τρία ἐπιφήμιζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα, sagt Athenagoras a. a. O., ἀθεότητα, Θυεστεῖα δεῖπνα, Οἰδιποδείους μίξεις. Schon frühzeitig waren unter den Heiden Gerüchte im Umlauf, die die Christen beschuldigten, dass sie in ihren nächtlichen Zusammenkünften unnatürliche Unzucht treiben, dass selbst Brüder mit Schwestern, und Eltern mit ihren Kindern sich vermischen, und dass bei der Aufnahme neuer Mitglieder in ihren Bund ein mit Mehl bestreutes Kind von einem Aufgenommenen, ohne dass er wisse, was er thue, getödtet werde, dessen Glieder dann die Versammelten zu zerreissen und dessen Blut sie zu trinken pflegen, um durch das Bewusstsein solcher Schuld inniger

unter einander verbunden zu sein [1]). Nach Justin a. a. O. c. 17 waren es hauptsächlich Juden, die aus Hass gegen das Christenthum diese Gerüchte gegen die Christen ausstreuten. Auch Tertullian scheint diess anzudeuten, wenn er Ad nat. 1, 14 sagt: *quod enim aliud genus seminarium infamiae nostrae (quam Judaeum)?* Es möchte diess aber kaum wahrscheinlich sein, da die erwähnten, auf griechische Mythen sich beziehenden Ausdrücke eher auf einen heidnischen Ursprung hinzuweisen scheinen. Die Veranlassung gaben unstreitig die anfangs geheimen und nächtlichen Zusammenkünfte und die Liebesmahle der Christen. Die Feier des heil. Abendmahls, bei welcher die Christen Brod und Wein zum Andenken an Christus genossen, und davon als von einem Genusse des Leibes und Blutes Christi zu reden pflegten, erschien den Heiden als ein thyesteisches Mahl, bei welchem Menschenfleisch genossen wurde, und sie dachten nun bei den geheimen Zusammenkünften der ersten Christen an solche Verbindungen, deren Mitglieder nach einer bei den Alten öfters erwähnten Sitte durch den Genuss von Menschenblut den unverbrüchlichsten Bund für die frevelhaftesten Zwecke unter sich schlossen [2]). Zu den *epulae Thyesteae* gesellte man, als gleiche Werke der Finsterniss, die *Oedipodei concubitus.* Das war dann jene *exitiabilis superstitio,* wie Tacitus Ann. XV, 44 das Christenthum nennt, jene *flagitia,* von welchen er, ohne Zweifel schon damals auf solche Gerüchte anspielend, spricht.

Mit gerechter Entrüstung zeigen die Apologeten, wie sehr der rein sittliche Geist des Christenthums solchen Beschuldigungen widerspricht. „Wer kann glauben, sagt Athenagoras c. 31, dass Menschen, deren ganzes Leben sich nach Gott, als der höchsten Norm richtet, auch nur in Gedanken, ein solches

1) Man vgl. Justin, Dial. c. Tr. c. 10. Tatian, Or. c. Gr. 25. Minuc. Fel. Octav. c. 9. Orig. c. Cels. 6, 40.

2) Vgl. Sallust, Catil. c. 22.

Verbrechen begehen können. Würden wir nur für dieses Leben zu leben glauben, dann könnte man etwa dem Verdacht Raum geben, dass wir Fleisch und Blut dienen, und uns von Gewinnsucht und Begierde überwältigt zur Sünde hinreissen lassen. Da wir aber wissen, dass Gott bei allem, was wir denken und reden, bei Tag und bei Nacht zugegen ist, da wir überzeugt sind, dass er ganz Licht ist, dass er auch das, was in unserem Herzen verborgen ist, durchschaut, und dass wir nach diesem Leben ein anderes besseres, himmlisches und geistiges Leben bei Gott zu erwarten haben, oder, wenn wir wie andere sündigen, ein schlimmeres und die Strafe des Feuers (denn nicht dazu hat uns Gott geschaffen, dass wir, wie die Thiere, in einem flüchtigen Dasein dahingehen), so ist nicht zu glauben, dass wir bei solchen Grundsätzen gerne sündigen, und uns die Strafe des grossen Richters zuziehen wollen. Die Heiden dichten uns vielmehr nur das an, was sie selbst von ihren Göttern erzählen. Wir aber sind so fern von jeder unnatürlichen Lust, dass wir nicht einmal einen lüsternen Blick für erlaubt halten. Nach der Verschiedenheit des Alters sehen wir die einen als Söhne und Töchter, die andern als Brüder und Schwestern an, die Vorgerücktern ehren wir als Väter und Mütter, aber bei allen diesen, die wir Brüder und Schwestern und mit den übrigen Verwandtschaftsnamen nennen, ist es unsere grösste Sorge, dass ihre Leiber rein und unbefleckt bleiben [1]). Wir leben in der Ehe nur um Kinder zu erzeugen, Viele von uns, Männer und Weiber, bleiben stets ehelos, in der Hoffnung, in nähere Verbindung mit Gott zu kommen. Die zweite Ehe halten wir für einen anständigen Ehebruch (εὐπρεπὴς μοιχεία). Man beschuldigt uns ferner, Menschenfleisch zu

1) Es ist wohl hieraus zu schliessen, dass auch die Benennungen, die sich die Christen zu geben pflegten, wenn sie sich Brüder, Schwestern u. s. w. nannten, beigetragen haben mögen, jene Beschuldigungen einer unnatürlichen Geschlechtsvermischung zu veranlassen.

essen, dann aber müssten wir auch Menschenmörder sein. Wer kann aber mit dieser Beschuldigung gegen uns auftreten? Wir, die wir nicht einmal für erlaubt halten, bei den Fechterspielen zuzuschauen, sollten einen Menschenmord begehen, wir, die wir an eine Auferstehung glauben, uns zu einem Grab für auferstehende Leiber machen?“

Dieselben Verläumdungen widerlegt Tertullian, Apol. c. 7 f.: „Entweder, sagt er, bringet es an's Licht, wenn ihr glaubt, dass wir solche Verbrechen begehen, oder höret auf, es zu glauben, da ihr es nicht habt an's Licht bringen können. Euer eigenes Schweigen zeugt wider euch, dass das falsch ist, was ihr selbst nicht glaubt bewähren zu können. Täglich werden wir umlagert, angegeben und häufig selbst in unsern Versammlungen überfallen. Wer hat jemals ein unter dem Messer wimmerndes Kind gefunden? Wer hat einem Richter einen blutigen Cyklopen- oder Sirenenmund eines Christen gezeigt? Wer hat irgend eine Spur der Unreinigkeit selbst an den verheiratheten Frauen der Unsrigen entdeckt? Wissen wir aber vielleicht solche Verbrechen immer zu verbergen, wie ist euch denn verrathen worden, dass wir sie begehen? Und wie unglaublich ist's doch, dass wir das ewige Leben zum Preise solcher Schändlichkeiten machen sollten? Glaubt ihr, dass wir durch solche Weihung zum ewigen Leben gehen?“ Tertullian ist einer der letzten Schriftsteller, der auf diese Beschuldigungen Rücksicht nehmen zu müssen glaubte. Sie waren zu ungereimt und grundlos, als dass sie sich länger erhalten konnten, und verdienen daher in der Geschichte der christlichen Apologetik im Grunde nur insofern eine Stelle, sofern sie den Apologeten Veranlassung gaben, den ächt sittlichen Geist des Christenthums in's Licht zu setzen.

Wenn man sich aber auch bald überzeugen musste, dass dem Christenthum Irreligiosität und Unsittlichkeit auf keine Weise zum Vorwurf gemacht werden könne, so glaubte man

doch in dem Inhalt des Christenthums, in seiner Lehre und Geschichte so viel Ungereimtes und Unwürdiges, Unglaubliches und sich selbst Widersprechendes zu finden, dass es auf den Charakter einer wahren Religion keinen Anspruch machen zu können schien. Vorzüglich war es in dieser Beziehung auch das alte Testament, das zu solchen Angriffen auf das Christenthum von den heidnischen Gegnern benützt wurde. Wie vielfachen Stoff gaben namentlich dem Celsus die in den mosaischen Büchern enthaltenen Erzählungen, um den jüdisch-christlichen Begriff von Gott zum Gegenstand seines Spottes und Tadels zu machen? [1]) Wenn Kirchenlehrer, wie Origenes, den Sinn solcher Erzählungen mit Hilfe der allegorischen Erklärung, die in sie nichts hineinlege, was nicht ursprünglich von den Verfassern der heiligen Bücher beabsichtigt worden sei, zu rechtfertigen suchten, so wollte Celsus einen solchen Ausweg nicht zugeben. Die Besonnenern unter den Juden und Christen wollen allerdings, sagt Celsus 4, 48, solche Erzählungen, weil sie sich ihrer schämen müssen, allegorisch deuten, allein sie lassen eine solche Erklärung nicht zu. Zudem seien die Allegorien noch schlechter und abgeschmackter als die Erzählungen selbst. Origenes vertheidigt dagegen die Nothwendigkeit der allegorischen Erklärung, die ja die Griechen selbst auch anwenden, und bemerkt, wenn Gott in der Schrift menschliche Affectionen beigelegt seien, so sei diess als eine zu der Schwachheit der Menschen sich herablassende göttliche Ökonomie anzusehen [2]). Auf eine eigene Weise hat der Verfasser der Clementinen von dem alten Testament den Vorwurf entfernt, dass es Irriges und Gottes Unwürdiges enthalte. Er gibt die Thatsache zu, behauptet aber, dass alles diess nur durch spätere Zusätze in das alte Testament hineingekommen

1) Orig. c. Cels. 1, 19. 4, 36. 41. 43. 71. 6, 52. 58 f.

2) Orig. a. a. O. c. 71.

sei. Es ist im alten Testament mit dem Wahren viel Falsches vermischt, denn alles, was der wahren Idee Gottes widerspricht, muss für Irrthum erklärt werden. Wenn daher gesagt wird, dass Gott die Menschen versuche, ihr Herz verhärte, sie taub oder blind mache, sie täusche, dieses oder jenes bereue, eifersüchtig sei, in der Stiftshütte wohne, der Opfer sich freue, so ist solches alles ein Gottes unwürdiger Anthropomorphismus. Ebenso sind auch alle die Stellen, welche dem Polytheismus günstig scheinen können, so wie die, in welchen Opfer geboten werden, als Zusätze zu betrachten, die von bösen Geistern eingestreut worden sind, welche die Menschen durch falsche Lehren von der wahren Religion abführen wollten. Durch alle diese Irrthümer aber wird die Wahrheit nicht aufgehoben [1]).

Wie im alten Testament, so fanden die heidnischen Gegner auch in der neutestamentlichen Lehre und Geschichte so vieles, was sie als Beweis gegen die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums geltend machen zu können glaubten. Unter den Lehren des neuen Testaments waren es insbesondere die Lehren von der Menschwerdung Gottes, von der Person Christi, von der Auferstehung des Leibs, welchen der Vorwurf der Ungereimtheit und Unglaublichkeit gemacht wurde. Das gleiche Schicksal hatte der bei weitem grösste Theil der evangelischen Geschichte. Es würde zu weit führen, wenn wir alle einzelnen Züge der evangelischen Geschichte, die von den Gegnern besonders in Anspruch genommen wurden, hier der Reihe nach aufführen, und was von beiden Seiten vorgebracht wurde, näher betrachten wollten. Das wichtigste, was hier erwähnt zu werden verdient, fassen wir in dem folgenden Punkt zusammen.

3. Eine eigene Klasse von Angriffen auf das Christenthum

---

1) Homil. 2, 38 f.

bildet alles dasjenige, was sich auf die Person Jesu bezieht, wobei zugleich hauptsächlich auch die Frage über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte in Betracht kommt. Wie die Juden wegen der Niedrigkeit der Erscheinung Jesu ihn nicht als Messias anerkennen wollten, so glaubten die Heiden aus demselben Grunde in ihm die göttliche Würde nicht erblicken zu können, die ihm nach der Lehre des Christenthums zukommt. „Wie kann der von uns für einen Gott gehalten werden, sagt Celsus 2, 9, der nichts von allem, was er verhiess, leistete, der, nachdem er von uns zum Tode verurtheilt worden war, sich zu verbergen suchte, und auf schändlicher Flucht ergriffen, ja von seinen eigenen Jüngern verrathen wurde. Als Gott hätte er doch nicht fliehen und gebunden hinweggeschleppt werden sollen. Wie die Sonne alle Dinge erleuchtend sich selbst zeigt, so hätte dasselbe auch vom Sohn Gottes geschehen sollen.“ C. 30. Origenes erwiedert, dass das Göttliche in der Person Jesu nicht nach dem sichtbaren, in die Augen fallenden Leibe Jesu zu beurtheilen sei. Das so eben Angeführte mag uns zunächst den Standpunkt im Allgemeinen bezeichnen, auf welchen die heidnischen Gegner sich stellten. Wir wollen nun aber auch aus der Polemik des Celsus einzelne wichtigere Züge hervorheben.

Den heftigsten Widerspruch gegen die evangelische Erzählung von der übernatürlichen Herkunft Jesu hat Celsus einem Juden, welchen er 1, 28 redend auftreten lässt, in den Mund gelegt. Es sei eine leere Erdichtung, dass Jesus von einer Jungfrau geboren worden sei: er sei der Sohn einer armen, durch Handarbeit sich nährenden Mutter, die des Ehebruchs mit einem Soldaten, Panthera (c. 32), überwiesen, von ihrem Gatten, der ein Zimmermann war, verstossen wurde. Verstossen und heimathlos umherirrend habe sie Jesum geboren, der in Ägypten, wo er aus Armuth um Lohn diente, einige geheime Künste erlernte: auf diese habe er sich, als er

nachher wieder zurückkam, so viel eingebildet, dass er sich selbst desswegen Gott nannte [1]).

Origenes antwortet darauf: Eben diess befestige ihn nur um so mehr in der Überzeugung, dass Jesus der prophetischen Vorherverkündigung vom Sohn Gottes würdig war. „Denn wenn vornehme Abkunft, ein grosses Vermögen, das alle Mittel zur Erziehung und Bildung darbietet, ein berühmtes Vaterland zum Ruhm und Glanz des Namens so viel beitragen, um wie viel grössere Bewunderung verdient der, der ohne diese Gunst der äussern Verhältnisse durch alle Schwierigkeiten hindurchdringt, und mit dem Ruf seines Namens die ganze Welt erfüllt? Wer muss nicht eine Natur bewundern, die in sich grossartig und auf sich vertrauend das Grösste unternimmt? Wenn man aber die Sache weiter untersuchen will, muss man nicht fragen, wie ein armselig Erzogener, jeder allgemeineren Bildung Ermangelnder, ohne etwas gelernt zu haben, wodurch man auf die grosse Menge wirken kann, dazu gekommen ist, mit einer neuen Lehre aufzutreten, und eine Religion in der Welt einzuführen, die sich sowohl dem Judenthum als dem Heidenthum entgegensetzt. Wie lässt sich erklären, dass ein solcher, der doch, wie die Gegner selbst gestehen müssen, von Menschen nichts von Bedeutung gelernt hat, über das göttliche Gericht, die Bestrafung des Bösen und die Belohnung des Guten eine Lehre verkündigte, die nicht blos auf Ungebildete, sondern auch auf Gebildete und Verständige den grössten Eindruck machte? Und wie hätten seine Jünger, die doch, wie die Gegner Jesu behaupten, weder sahen, dass er vom Tode auferstanden war, noch überhaupt von seiner göttlichen Würde überzeugt waren, auf den Entschluss

1) Über die Entstehung des Namens s. d. Verf. K.G. I. S. 385 f. d. Anm. Diese jüdische Schmähung, dass Jesus der Sohn einer Buhlerin sei, die in verschiedenen Variationen vorkommt, war demnach schon damals in Umlauf und dem Celsus bekannt geworden.

kommen können, ohne zu fürchten, was der Lehrer gelitten hatte, der Gefahr muthvoll entgegenzugehen und ihr Vaterland zu verlassen, um nach dem Willen Jesu seine Lehre zu verkündigen? Gewiss muss jeder glauben, dass sie um der Lehre Jesu willen ein unstetes Leben nicht gewählt haben würden, wenn er nicht einen grossen überzeugenden Eindruck auf sie gemacht hätte, indem er sie lehrte, nicht blos selbst seine Lehre zu befolgen, sondern auch andere zu ihrer Annahme zu bewegen, da es ja doch unter den Menschen gewöhnlich so gefahrvoll ist, etwas neues zu verkündigen, indem man sich alle zu Feinden macht, die an den alten Lehren und Gebräuchen hängen.“ So schliesst Origenes aus der Grösse dessen, was Jesus wirkte, auf das Höhere zurück, das von Anfang an in ihm war, und um so mehr Bewunderung verdient, je ungünstiger die äussern Verhältnisse waren, in welchen er lebte.

Was aber das Vorgeben betrifft, Jesus sei im Ehebruch erzeugt worden, so sieht Origenes auch in dieser Erdichtung noch eine Anerkennung der Thatsache, dass Jesus nicht aus einer gewöhnlichen menschlichen Ehe erzeugt worden sei. Augenscheinlich aber sei die Lüge. „Denn wie lässt sich glauben, dass der, der so Grosses für die Menschheit unternahm, um, so viel er vermochte, Griechen und Barbaren im Hinblick auf das göttliche Gericht vom Bösen abzuziehen und zu einer dem Weltschöpfer wohlgefälligen Handlungsweise zu bewegen, keine ausserordentliche Herkunft hatte, sondern die gesetzwidrigste und schändlichste? Ich frage aber die Griechen, und vor allem den Celsus, der sich wenigstens auf platonische Sätze beruft: kann der, der die Seelen in Menschenleiber herabsendet, den, der so grosses unternahm, und so viele Menschen belehrte und vom Wust der Sünde zurückbrachte, zur schändlichsten Geburt herabgestossen und zugegeben haben, dass er nicht einmal durch eine rechtmässige Ehe in das Men-

schenleben eintrat? Ist nicht wahrscheinlicher, dass jede Seele (ich rede jetzt nach Pythagoras, Plato, Empedokles, auf die sich Celsus oft beruft) nach gewissen verborgenen Ursachen, je nachdem sie es in einem frühern Leben verdiente, dem Körper zugetheilt wird? Ist nun nicht glaublich, dass diese Seele, die grösseren Nutzen als viele, um nicht zu sagen, als alle Menschen dem menschlichen Leben bringen sollte, auch mit einem Körper verbunden wurde, der vorzüglicher war als alle andern menschlichen Körper? Aus einem so unreinen Ursprung hätte nur ein sinnloser, verderblicher Mensch, ein Lehrer des Lasters, nicht aber ein Lehrer der Tugend hervorgehen können."

Im Folgenden (c. 37) erinnert Origenes, um die übernatürliche Geburt Jesu zu rechtfertigen, auch noch daran, dass es Thiere gebe, die ohne Zeugung ihr Geschlecht fortpflanzen. Warum es nun unglaublich sein soll, dass Gott, wenn er einen göttlichen Lehrer den Menschen senden wollte, die Veranstaltung getroffen habe, dass Christus auf ausserordentliche Weise geboren wurde. Behaupten doch die Griechen selbst, dass nicht alle Menschen auf dem gewöhnlichen Wege der Zeugung ihr Dasein erhalten haben. Sie melden von Plato, dass ihn seine Mutter Perictione nicht von ihrem Gatten Ariston, sondern von Apollon geboren habe. Das sei nun zwar eine blosse Fabel, aber man sehe doch daraus, welchen Ursprung man solchen Männern zuschreiben zu müssen glaubte, die sich vor andern durch Weisheit und Tugend auszeichnen.

Weitere Einwürfe des Celsus sind besonders gegen die Leidens- und Todesgeschichte Jesu gerichtet. Warum Jesus, wenn er als Gott sein Schicksal vorhersah, ihm nicht entgangen sei? Warum seine Jünger, wenn er voraussagte, dass ihn der eine verrathen, der andere verläugnen werde, vor ihm als Gott nicht so viel Ehrfurcht gehabt haben, dass ihn der eine nicht verrieth, der andere nicht verläugnete? Wenn er als

Gott diess voraussagte, so musste es ja nothwendig so geschehen, er nöthigte sie also, dass sie wider Recht und Pflicht handelten. Warum sich Jesus nicht wenigstens in seinem Tode als Gott gezeigt habe, ob aus seinem gekreuzigten Leibe ein solcher ἴχωρ geflossen sei, οἷος πέρ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσι? Er sei mit dem Tode bestraft worden, weil er niemand, nicht einmal seine eigenen Jünger von seiner Lehre überzeugen konnte, und sein Leben sei keineswegs völlig rein und fleckenlos gewesen. Weit besser würden die Christen thun, sich an einen solchen zu halten, der eines edlen Todes gestorben ist [1]).

Wichtiger sind die Einwürfe gegen die Auferstehung Jesu. Wie viele andere, sagt Celsus 2, 55, haben dasselbe vorgegeben, um Leichtglaubige zu bethören und davon Vortheil zu haben, wie Zamolxis, der Sklave des Pythagoras bei den Scythen, Pythagoras selbst in Italien, Rampsinitus in Ägypten, Orpheus bei den Odrysen, Protesilaus in Thessalien, Herkules und Theseus. Es sei aber wohl zu erwägen, ob je einer, der wirklich gestorben war, mit demselben Leibe wieder auferstanden sei. „Oder glaubt ihr, was andere erzählen, sei für eine leere Fabel zu halten, euer Drama aber habe in dem Ausruf, mit welchem er am Kreuze verschied, in dem Erdbeben, in der Finsterniss die schönste Katastrophe gewonnen? Wie soll der, der lebend sich nicht helfen konnte, als ein Todter wieder aufgestanden sein, und die Merkmale seiner Strafe, seine durchbohrten Hände gezeigt haben? Und wer hat diess gesehen? Ein schwärmerisches Weib, wie ihr selbst sagt, oder wer sonst zu derselben Zaubererbande gehörte und davon träumte, oder wie er es wünschte in seiner Phantasie sich diess einbildete, wie es schon vielen andern ergangen ist, oder, was ich lieber glaube, durch ein solches Wunder andere

1) Vgl. über diese und viele ähnliche Einwürfe Orig. c. Cels. 2, 16 f. 7, 53.

in Erstaunen setzen und andern Betrügern in die Hände arbeiten wollte."

Origenes widerlegt alle diese Einwendungen sehr sorgfältig, und erinnert besonders an die Öffentlichkeit des Todes Jesu. Am meisten Gewicht scheint ihm zu haben, was Celsus c. 63 hinzusetzt: Jesus hätte, um seine göttliche Kraft recht zu offenbaren, seinen Feinden, seinem Richter, allen ohne Unterschied sich zeigen sollen. Origenes gibt darauf die eigene Antwort: „Schon in den Tagen seines Fleisches konnte Jesus seine Gestalt verändern. Unstreitig hatte er daher nach der Auferstehung ein ganz anderes Ansehen, sein Gesicht glänzte und schoss Strahlen von sich, so dass es nur glaubige Augen ertragen konnten, unglaubige aber, die ihn gesehen hätten, erblindet wären, wie einst die Einwohner von Sodom. Wie nun, wenn der auferstandene Christus aus Schonung und Mitleid dem Pilatus, den Hohenpriestern und Schriftgelehrten sich nicht gezeigt hätte? Wie, wenn er darum nicht öffentlich erschienen wäre, weil er nicht wollte, dass das unglaubige Jerusalem, welches den Glanz seines Angesichts nicht würde haben tragen können, mit Blindheit geschlagen würde?"

Da es sich bei allen diesen Einwendungen hauptsächlich auch um die Glaubwürdigkeit der evangelischen Schriftsteller handelte, die Celsus der willkürlichsten Erdichtungen beschuldigte (2, 26), so musste Origenes auch darauf besondere Rücksicht nehmen. Er weist daher wiederholt auf die Schmerz und Tod verachtende Standhaftigkeit der Jünger Jesu hin, deren ein Betrüger nicht fähig sei, auf die Offenheit und Ehrlichkeit, mit welcher sie ihre eigenen Verirrungen und Fehler, wie z. B. die Verläugnung, erzählen, und macht darauf aufmerksam, dass mit den Künsten der Sophistik und Rhetorik unbekannte Männer eine Lehre von solcher Kraft und Wirkung gewiss nicht zu ersinnen vermocht hätten, dass in ihren Schriften überall ein ernster und frommer Sinn sich aus-

spreche, nirgends aber etwas Unächtes, Verstelltes, Geschminktes und Listiges gefunden werde [1]).

Auch durch heidnische Zeugnisse suchte man bisweilen die Wahrheit der evangelischen Geschichte zu bestätigen. Von einer Sonnenfinsterniss unter der Regierung des Kaisers Tiberius und von Erdbeben habe, bemerkt Origenes 2, 33., der Geschichtschreiber Phlegon gesprochen. Auch Julius Africanus hat sich für die Verfinsterung der Sonne während der Kreuzigung Christi auf Phlegon berufen [2]), und Tertullian versichert Apolog. c. 21, sie sei in den Jahrbüchern der Römer bemerkt worden. Derselbe setzt, nachdem er die Anklage und Hinrichtung Christi, die Verfinsterung der Sonne, seine Auferstehung und Himmelfahrt erzählt hat, hinzu, dieses alles von Christus habe Pilatus, der seiner Gesinnung nach schon Christ war, dem Kaiser Tiberius berichtet. Von *Acta*, die Pilatus an den Kaiser Tiberius geschickt habe, spricht auch Justin Apol. 1, 35. 48., es lässt sich aber nicht anders denken, als dass sie wenigstens in der Gestalt, in welcher sie diese Kirchenschriftsteller voraussetzen, in die Klasse der erdichteten Schriften gehörten.

Unter den Angriffen, die die heidnischen Gegner auf die Person Jesu richteten, verdient hier noch die Parallele bemerkt zu werden, die zwischen Jesus und berühmten Heroen des Alterthums in der Absicht gezogen wurde, um, wenn auch etwas Höheres und Göttliches in Jesu anzuerkennen sei, ihm doch wenigstens keinen eigenthümlichen Vorzug zuzugestehen. Auch diesen Weg der Polemik hat schon Celsus eingeschlagen. „Auch unsere Geschichte, hält derselbe bei Orig. c. Cels. 3, 26 den Christen entgegen, erzählt von vielen Wunderthätern, von dem Aristeas von Proconnesus, welcher, als er in dem Hause

1) Vgl. Orig. c. Cels. 1, 31. 2, 15. 26.

2) In dem Fragment bei Routh, Reliq. sacr. II, S. 183.

eines Walkers gestorben war, doch weder lebendig noch todt hier gefunden ward, nach sieben Jahren aber in seiner Geburtsstadt sich wieder sehen liess, von dem Hyperboreer Abaris, welcher im Stande gewesen sein soll, so schnell wie ein Vogel durch die Lüfte zu fliegen, von dem Klazomenier Hermotimus, von welchem man sagt, dass seine Seele oft den Körper verlassen habe, und oft ohne den Leib herumgegangen sei, von einem Kleomedes aus Astypyläa, welcher aus einer verschlossenen Kiste entkommen sein soll. So wenig wir uns für berechtigt halten, diese Männer um solcher Wunder willen für Götter oder Göttersöhne zu erklären, ebensowenig dürft ihr fordern, dass man Jesum wegen seiner Wunder als einen Gott oder Gottessohn verehren soll. Was bleibt nun aber als Zeugniss für seine Göttlichkeit übrig?"

Unter den spätern heidnischen Gegnern dieser Periode war es Hierokles, der sich zuerst der Parallele zwischen Christus und Apollonius von Tyana bediente. „Die Christen thun sich, behauptete Hierokles nach der Widerlegungsschrift des Eusebius c. 2., auf ihren Jesus ungemein viel zu gut, indem sie von ihm rühmen, dass er einige Blinde wieder sehend gemacht, und einige andere Wunder dieser Art verrichtet habe. Es verdient aber bemerkt zu werden, dass wir über alle dergleichen Dinge eine weit richtigere und verständigere Ansicht haben, und wie wir von ausserordentlichen Menschen denken." Hierokles erwähnte nun den Proconnesier Aristeas, den Pythagoras und einige noch ältere und fuhr fort: „Zur Zeit unserer Voreltern, unter der Regierung Nero's, trat Apollonius von Tyana auf, der von früher Jugend an und seitdem er sich in Ägä in Cilicien dem menschenfreundlichen Asklepios geweiht hatte, viele Wunder gethan hat." Diese Wunder zählte Hierokles der Reihe nach auf und sagte dann zum Schlusse: „Doch wozu erwähne ich diess? Nur in der Absicht, um unser genaues und bei jedem einzelnen Falle wohlbegründetes Ur-

theil mit der Leichtfertigkeit der Christen zusammenzustellen. Wir nämlich halten einen solchen Wunderthäter nicht für einen Gott, sondern nur für einen von den Göttern geliebten Menschen, jene aber erklären ihren Jesus wegen einiger unbedeutender Wunderzeichen für einen Gott."

Die christlichen Apologeten, die darauf antworteten, Origenes und Eusebius, nahmen natürlich vor allem die Glaubwürdigkeit der Erzählungen, auf die sich die Gegner beriefen, in Anspruch, machten dann aber besonders auf die grosse Verschiedenheit dieser Wunder aufmerksam. Wären auch diese Wunder keine Fabeln, sagt Origenes a. a. O., so würde man doch die Wunder dieser Wunderthäter nicht für Wirkungen der Gotteskraft erklären können, weil gar kein Zweck, um dessen Willen Gott sie gewirkt hätte, sich nachweisen lässt. Die Wunder Jesu aber hiengen mit dem grossen Zwecke seiner Erscheinung zusammen, und hätten er und seine Apostel nichts ausserordentliches gethan, so würden keine christlichen Gemeinden gestiftet und nicht so viele Menschen bewogen worden sein, ihren väterlichen Glauben und ihre ererbten Sitten zu verlassen. Durchaus ist es die sittlich religiöse Wirksamkeit Jesu, die Origenes als das deutlichste Merkmal seiner Göttlichkeit betrachtet. Daran erinnert er auch, wenn Celsus Jesum mit heidnischen Göttern, einem Asklepios, Dionysos, Herakles vergleicht, und von diesen eher als von Jesus glauben will, dass sie zu göttlicher Würde gelangt seien. Was denn diese, erwiedert Origenes [1]), so grosses gethan haben, welche Beispiele man dafür anführen könne, dass sie andere durch ihre Reden und durch ihr Leben besser und edler gemacht haben, so dass sie dadurch verdienten, Götter zu werden? „Man gehe alles durch, was von ihnen erzählt wird, und sehe, ob sie von Leidenschaft, Ungerech-

1) C. Cels. 3, 42 vgl. 1, 67.

tigkeit, Thorheit, Furcht frei gewesen sind. Findet sich nichts von allem diesem bei ihnen, dann mag Celsus Recht haben, wenn er die zuvor genannten mit Jesus vergleicht: ist es aber klar, dass sie, wenn auch einiges bessere von ihnen gemeldet wird, doch in tausend andern Fällen gegen die gesunde Vernunft gehandelt haben, wie kann man noch mit gutem Grunde behaupten, dass sie eher als Jesus nach Ablegung des sterblichen Leibes Götter geworden seien?" Ebenso setzt auch Eusebius in seiner Schrift gegen Hierokles, neben einer eigenen, ziemlich vagen Theorie über die Grenze des wahrhaft Göttlichen und des blos Menschlichen, das Hauptmoment des Unterschieds zwischen Jesus und Apollonius, oder das Hauptmerkmal, woran die ächt göttliche Offenbarung und Mittheilung zu erkennen sei, in die dadurch hervorgebrachten moralischen Wirkungen, in die Grösse und Dauer derselben. C. 6 f.

Eben diese Parallele, die man zwischen Jesus und berühmten Männern der heidnischen Welt zu ziehen pflegte, zeigt uns eine bemerkenswerthe Verschiedenheit der polemischen Richtung der Gegner. Während sich Gegner, wie Celsus und Hierokles, dieser Parallele in einer blos negativen Tendenz bedienten, nur in der Absicht, zu zeigen, dass in Jesus selbst im äussersten Falle, wenn man auch noch so viel zugebe, doch nichts eigenthümlich ausserordentliches anzuerkennen sei, machten dagegen die Neuplatoniker einen edleren Gebrauch von derselben. Je verbreiteter und bekannter das Christenthum geworden war, desto billiger musste auch das Urtheil über dasselbe werden. Man konnte das Höhere und Göttliche, das in ihm lag, immer weniger verkennen. Man verglich daher bald Jesum mit den grossen Männern der heidnischen Welt, nicht um ihn herabzusetzen und ihm seine Grösse und göttliche Würde abzusprechen, sondern um das Grosse und Göttliche, das er wirklich haben sollte, auch in diesen nachzuweisen, und sogar von ihm auf diese überzutragen. Es hat alle Wahr-

scheinlichkeit, dass in diesem Sinne schon PHILOSTRATUS das Leben des Apollonius von Tyana beschrieben hat. Es sollte in diesem Leben das Ideal eines pythagoreischen Weisen aufgestellt werden, in welchem sich alle Züge göttlicher Erhabenheit, und eines dem Heile der Menschheit geweihten Lebens, mit welchem die neutestamentliche Geschichte das Leben Jesu schildert, so viel möglich wiederfänden. Apollonius ist daher nicht blos Seher und Wunderthäter, sondern auch ein religiös-sittlicher Weltreformator, wie Jesus, nur stellt sich seine ganze Erscheinung und Wirksamkeit in dem Lichte dar, das das Heidenthum, wie es auch in seiner höchsten Vergeistigung doch immer wesentlich verschieden vom Christenthum sein musste, auf ihn fallen lassen konnte. Es ist eine Parallele, die keineswegs aus einer feindlichen Absicht hervorgegangen ist, sondern sie ist ganz als ein Erzeugniss des religiösen Synkretismus anzusehen, der überhaupt jener Zeit (seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts) eigen war, einer Zeit, in welcher man, wie wir namentlich von dem frommen Kaiser Alexander Severus wissen, Christus neben Abraham, Orpheus, Apollonius und andern göttlichen Männern in gleicher Würde und Bedeutung verehrte, und überhaupt in dem Christenthum eine der verschiedenen einzelnen Formen sah, in welchen sich das an sich Eine und ewige Wesen der Religion so reflectirt, dass alle diese Religionsformen mit dem gleichen Anspruch auf Wahrheit neben einander zu stehen berechtigt sind [1]).

Eine idealisirende Darstellung derselben Tendenz gaben die Neuplatoniker PORPHYRIUS und JAMBLICHUS in dem von ihnen beschriebenen Leben des Pythagoras. Wie Philostratus den Apollonius von Tyana, so stellten sie den göttlichen Pythagoras als einen Gott oder Dämon dar, der zum Heil und zur

---

1) Vgl. des Verf. Schrift: Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältniss des Pythag. und des Christenth. Tüb. 1832.

Wiederherstellung des Lebens der Sterblichen in menschlicher Gestalt den Menschen erschienen sei (ὡς δαίμων τις ἀγαθὸς ἐπιδημῶν), damit er das heilbringende Licht der Glückseligkeit und der Philosophie (die seligmachende Philosophie) der sterblichen Natur zu Theil werden lasse. Auf diese Weise sollte, was als der grösste und eigenthümlichste Vorzug des Christenthums anerkannt werden musste, die concrete Darstellung des Göttlichen in der Person und dem Leben eines Gottmenschen auch dem vergeistigten Heidenthum zugeeignet werden. Der alte Streit zwischen dem Christenthum und Heidenthum schien nun in dem religiösen Synkretismus ausgeglichen zu sein, dessen Hauptgrundlage der Neuplatonismus war. Aber doch war auch so die alte Polemik gegen das Christenthum nicht völlig beseitigt. Das parallele Verhältniss, in das man Christus zu einem Apollonius, Pythagoras und andern setzte, machte ihn doch eigentlich nur zu einem göttlichen Weisen. Nur soviel konnte man dem Christenthum einräumen, nicht aber, was das Christenthum fordern zu müssen schien, dass in Christus der höchste allein wahre Gott selbst erschienen sei, und dass er den Polytheismus der alten Religion aufgehoben habe. Desswegen unterscheiden nun die Neuplatoniker, ungefähr wie die Rationalisten der neuern Zeit, zwischen einem Christenthum, wie es aus der Idee Jesu hervorgieng und in der ursprünglichen Erscheinung seiner Person bestand, und einem Christenthum, wie es sich in der Ansicht und Darstellung der Schüler Jesu gestaltete. Christus war allerdings ein weiser und göttlicher, der Unsterblichkeit würdiger Mann, wofür er nach Porphyrius auch von den heidnischen Orakeln anerkannt worden sein sollte, und der Betrug, welchen Celsus und Hierokles Christus selbst zuschrieben, blieb ihm völlig fremd, um so mehr aber fällt die Schuld, das Christenthum auf eine betrügerische Weise verfälscht, und in ein feindliches Verhältniss zu der wahren heid-

nischen Religion und Philosophie gesetzt zu haben, auf seine Schüler [1]).

4. Auch in Ansehung seiner Wirkungen wurde das Christenthum von den heidnischen Gegnern angegriffen. Theils schien das, was das Christenthum wirkte, einer göttlichen Religion nicht würdig genug zu sein, theils wollte man in Erscheinungen, die man als Wirkungen des Christenthums betrachten zu müssen glaubte, einen Beweis gegen seine Wahrheit und Göttlichkeit finden. In ersterer Beziehung wurde dem Christenthum von Celsus zum Vorwurf gemacht, dass es seine Bekenner blos aus der untern Klasse erhalte, dass es den Sündern vor andern den Vorzug gebe, nur aus Schwachen, Einfältigen, Ungebildeten, aus Webern, Schustern, Gerbern, die vor Älteren und Verständigeren nichts zu reden wagen, wenn sie sich aber allein sehen, Knaben und alte Weiber für sich zu gewinnen suchen [2]), nur aus solchen bestehe die Ge-

---

1) Dass Porphyrius und andere Neuplatoniker diese Ansicht vom Christenthum hatten, sehen wir aus Euseb. Demonstr. Evang. III, 8. Augustin De civit. Dei XIX, 23 und De consensu Evangelistarum I, 7. 15. *Vani Christi laudatores et christianae religionis obliqui obtrectatores*, sagt Augustin in den letztern Stellen von diesen Gegnern des Christenthums, *continent blasphemias a Christo, et eas in discipulos ejus effundunt. — Honorandum enim tanquam sapientissimum virum putant, colendum autem tanquam Deum negant. — Ita enim volunt et ipsum credi, nescio quid aliud scripsisse, quod diligunt, nihilque sensisse contra Deos suos, sed eos potius magico ritu coluisse, et discipulos ejus non solum de illo fuisse mentitos, dicendo illum Deum, per quem facta sint omnia, cum aliud nihil quam homo fuerit, quamvis excellentissimae sapientiae: verum etiam de Diis eorum non hoc docuisse, quod ab illo didicissent.* C. 34. Dasselbe Urtheil sollen daher nach Porphyrius in der erstern Stelle bei Augustin die heidnischen Orakel über Christus und das Christenthum gefällt haben: *Christum enim Dii piissimum pronunciaverunt et immortalem factum, et cum bona praedicatione ejus meminerunt. Christianos autem pollutos et contaminatos et errore implicatos esse dicunt, et multis talibus adversus eos blasphemiis utuntur.*

2) Als *lucifugax natio, in publico muta, in angulis garrula*, wie Cäcilius bei Minucius Felix Octav. c. 8 die Christen nennt.

sellschaft der Christen, andere aber, Gebildetere und Verständigere, wolle und könne das Christenthum nicht an sich ziehen, nur Sünder, keine Ehrbaren und Rechtschaffenen. Es lässt sich leicht denken, was Origenes hierauf zu erwiedern hatte [1]). Auch die Vorwürfe gehören hieher, dass die Christen, seitdem sie sich weiter verbreitet, sich in die verschiedensten Secten gespalten haben und nun in beständigem Streit unter einander selbst begriffen seien, so dass sie nur noch den Namen gemein haben, was schon Celsus bei Origenes 3, 10. 12 den Christen zum Vorwurf macht, Origenes aber und Clemens, welcher letztere Strom. 7, 15 auch von dieser διαφωνία τῶν αἱρέσεων spricht, als eine natürliche Folge des freien Untersuchungsgeistes darstellen, ferner dass sie mit unerträglichem Stolz von der übrigen menschlichen Gesellschaft sich absondern, infolge des *odium generis humani*, dessen schon Tacitus Ann. 15, 44 die Christen überwiesen nennt [2]), endlich dass sie mit starrem schwärmerischem Eigensinn dem Tode Trotz bieten [3]).

Bedenklicher, wenigstens in Hinsicht der practischen Folgen, die daraus entstehen konnten, war der Vorwurf, dass das Christenthum die Ursache der öffentlichen Unglücksfälle sei, die das römische Reich treffen. Es lag dabei die Vorstellung zu Grunde, die Horaz in den bekannten Worten ausdrückt: *Di multa neglecti dederunt Hesperiae mala luctuosae.* Je mehr von Tag zu Tag die Zahl der Verehrer des neuen Glaubens sich vergrösserte, desto sichtbarer wurde die Vernachlässigung, die der Cultus der alten Götter erfuhr. Sie schienen nun über ihre Verrächter und Feinde zu zürnen, und durch rächende Strafen, durch Krieg, Hungersnoth und Pest, durch Erdbeben, Unfruchtbarkeit und andere Plagen ihren

---

1) C. Cels. 3, 44—65.

2) Vgl. Tertull. Apol. 30. 37. Celsus bei Orig. 1, 1. 7, 7. 8, 17.

3) Antonin. πρὸς ἑαυτ. 11, 3. Tertull. ad nat. 1, 18.

Zorn kund zu thun. Die Schuld davon fiel auf das Christenthum, und sehr häufig mussten die Christen für dieses Vorurtheil durch blutige Verfolgungen büssen. *Existimant*, sagt Tertull. Apol. c. 40, *omnis publicae cladis, omnis popularis incommodi Christianos esse causam. Si Tiberis adscendit ad moenia, si Nilus non adscendit in arva, si coelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim Christianos ad leonem.* Um so mehr hatten die christlichen Apologeten Ursache, diesen Vorwurf zu widerlegen.

Tertullian behauptet dagegen, dass die Welt in der vorchristlichen Zeit ebenso grosses oder noch grösseres Unglück als gegenwärtig erfahren habe. Ganze Inseln seien durch erschütternde Erdbeben untergegangen, die Gewalt des Meers habe Lucanien von Italien losgerissen, wodurch die Insel Sicilien entstand. „Wo waren die eure Götter verachtenden Christen, ja wo waren eure Götter selbst, als die grosse Weltfluth die Erde überschwemmte? Noch gab es keine Christen, als die Gegend von Sodom und Gomorrha durch einen Feuerregen verbrannt wurde. Noch betete man zu Rom den wahren Gott nicht an, als Hannibal die Ringe seiner Erschlagenen mit Scheffeln mass, und als die Senoner das Capitolium selbst eroberten, wurden eure Götter von jedermann verehrt“. Zu allen Zeiten sei der Mensch undankbar gegen Gott gewesen. Aber verbessert habe sich vielmehr der Zustand des Menschengeschlechts seit der christlichen Zeit, indem die Sittenreinheit der Christen dem Verderben der Welt gleichsam ein Gegengewicht halte, und ihre Fürbitte die Abwendung vieler Übel bewirke. *Leviora nunc accidunt, ex quo Christianos a Deo orbis accepit. Ex eo enim et innocentia seculi iniquitates temperarit, et deprecatores Dei esse coeperunt.*

In derselben Beziehung hatte es unter den griechischen Apologeten der Bischof Melito von Sardes, der an den Kaiser Marc-Aurel eine Apologie richtete, bedeutungsvoll gefunden.

dass die Erscheinung des Christenthums der Regierung des Kaisers Augustus gleichzeitig sei, unter welchem das römische Reich die höchste Stufe der Macht und des Glücks erreichte [1]). CYPRIAN gab zwar zu, dass die gegenwärtige Zeit von grösserem Unglück als die vergangene gedrückt werde, behauptete aber, dass die Ursache dieser Erscheinung darin zu suchen sei, dass die alternde Erde ihrem nahen Untergange sich entgegenneige. „Auch wenn es uns die Schrift nicht lehrte, sagt er, könnten wir doch aus der überall sichtbar werdenden Abnahme schliessen, dass das Ende der Welt herannaht. Wie kann man den Christen schuld geben, was die nothwendige Folge dieser Abnahme ist? Wie kann es befremden, dass die alternde Erde nicht mehr gewährt, was die jugendliche hervorbrachte? Auch ist es vorherverkündigt, dass in den letzten Zeiten Krieg, Hungersnoth und Seuchen häufiger kommen würden" (*Ad Demetrianum*).

Wie Tertullian und Cyprian zeigt auch ARNOBIUS, Adv. gent. 1, 2 f., dass die Verbreitung des Christenthums keine Veränderung in der Natur hervorgebracht habe; zugleich suchten aber diese drei Apologeten den dem Christenthum gemachten Vorwurf, soweit er sich auf wirkliche Thatsachen bezog, auf die Heiden selbst zurückzuwälzen. Nicht die Christen, sondern die Heiden seien die Ursache des Unglücks der Welt. Sie verweigern dem die Anbetung, dem sie allein gebühre, verfolgen seine unschuldigen Verehrer und rufen dadurch seine Strafgerichte herab. *Si aperire oculos et veritatem propriam intueri vultis*, sagt Arnobius Adv. gent. 4, 24, *miseriarum omnium causas, quibus genus, ut dicitis, humanum jam dudum afflictatur, ex hujusmodi reperietis opinationibus fluere, quas habebatis antiquitus de diis vestris, et quas in melius reformare ante oculos posita veritate renuistis.*

---

1) Eusebius K.G. 4, 26.

3. Die positiven Beweisgründe.

Alle diese von den heidnischen Gegnern gemachten Einwendungen und Vorwürfe gaben den christlichen Schriftstellern vielfache Veranlassung, das Christenthum zu rechtfertigen und seine Wahrheit und Göttlichkeit in's Licht zu setzen. Es ist diess jedoch zunächst nur die negative Seite der christlichen Apologetik, die nur darauf bedacht ist, dem Gegner zu antworten, und seine Angriffe zurückzuschlagen. Sie führt aber in weiterer Beziehung nothwendig auf die positive Seite der Apologetik, auf die positiven Argumente, auf welchen die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums ihrem objectiven Grunde nach, auch abgesehen von dem Verhältniss zu den Gegnern, beruhen muss. Die wichtigsten Argumente, deren sich in dieser Hinsicht die Apologeten unserer Periode bedienen, sind folgende:

1. Die Vernunftmässigkeit des Christenthums. Beinahe allen Apologeten dieser Periode war es eine wichtige Angelegenheit, die Vernunftmässigkeit des Christenthums, seine Übereinstimmung mit dem Besten, was die vorchristliche Weisheit an's Licht gebracht hat, darzuthun. Da die Wahrheit stets eine und dieselbe ist, so kann die vorchristliche Wahrheit in keinem Widerstreit mit der christlichen Wahrheit stehen, vielmehr muss, was einmal als objective Wahrheit erkannt ist, das Kriterium für jede nachfolgende Wahrheit sein. Die Übereinstimmung der christlichen Wahrheit mit der vorchristlichen suchte man aber nicht blos aus dem alten Testament nachzuweisen, sondern auch aus den Lehren der griechischen Philosophen. Es gehört hieher das bekannte Dogma von der vorchristlichen Wirksamkeit des göttlichen Logos, in welchem besonders diejenigen Kirchenlehrer, die von der griechischen Philosophie zum Christenthum über-

traten, die sie befriedigende Vermittlung zwischen Philosophie und Christenthum fanden.

Daher findet sich jenes Dogma zuerst bei Justin, welcher in seinen beiden Apologien das Christenthum von dieser Seite den Heiden zu empfehlen suchte. Weil alles Vernünftige eine Wirkung des göttlichen Logos ist, diess ist die Ansicht, auf die Justin wiederholt zurückkommt, so ist auch alles Vernünftige mit dem Christenthum verwandt. Apol. 1, 46 kommt Justin auf die Einwendung, die von der rechten Vernunft Abweichende von der späten Erscheinung des Christenthums entnehmen können, dass nämlich daraus folge, alle, die früher gelebt haben, seien von Verantwortung frei gewesen. Darauf sagt Justin: Christus, der Erstgeborne Gottes, ist auch die Vernunft, an welcher das ganze Menschengeschlecht Theil hat, und alle, die mit Vernunft gelebt haben, sind Christen, wenn sie auch für Gottlose (ἄθεοι) gehalten wurden, wie unter den Hellenen Sokrates und Heraklit, unter den Barbaren Abraham und viele andere. Ebenso sind daher auch die, die vor Christus ohne Vernunft gelebt haben, Lasterhafte und Feinde Christi, und Mörder derer, die mit Vernunft leben. Alle aber, die mit Vernunft gelebt haben und leben, sind Christen. Dieselbe Ansicht spricht Justin in der zweiten Apologie noch bestimmter aus. Die Lehren Plato's, sagt er c. 13, sind dem Christenthum keineswegs fremd, aber sie sind ihm nicht vollkommen gleich, und ebenso verhält es sich mit den Lehren anderer, der Stoiker, der Dichter und Historiker. Jeder hat trefflich gesprochen, je nachdem er sich seiner Verwandtschaft mit dem überall verbreiteten göttlichen Logos bewusst wurde (ἕκαστός τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγξατο). Diejenigen aber, die sich in den wichtigsten Dingen selbst widersprechen, geben dadurch selbst den Beweis, dass sie keine klare und sichere Erkenntniss haben. Desswegen gehört alles, was von allen

Gutes gesagt worden ist, uns Christen an (ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστι); denn den vom Ungezeugten und unaussprechlichen Gott gezeugten Logos verehren und lieben wir nächst Gott, weil er um unserer willen Mensch wurde, um uns durch die Theilnahme an unsern Leiden Heil zu verschaffen. Alle Schriftsteller konnten durch den ihnen eingepflanzten Keim des Logos dunkel das Wahre erkennen. Denn etwas anderes ist ein Keim und Bild, und etwas anderes dasjenige selbst, das mitgetheilt und abgebildet wird (ἕτερόν ἐστι σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθὲν, καὶ ἕτερον αὐτὸ, οὗ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἡ μετουσία καὶ μίμησις γίνεται). Vgl. c. 10. Das Christenthum ist über jede menschliche Lehre weit erhaben, desswegen ist der um unserer willen erschienene Christus der Inbegriff alles Vernünftigen (λογικὸν τὸ ὅλον). Denn alles, was Philosophen und Gesetzgeber treffliches gesagt und gedacht haben, wurde ihnen zu Theil, weil sie einen Theil des Logos fanden und erkannten. Weil sie aber den Logos, der Christus ist, nicht ganz erkannten, desswegen kamen sie auch in Widerspruch mit sich selbst. Und die, welche vor der menschlichen Erscheinung Christi durch die Vernunft (λόγῳ) das Wahre zu erforschen suchten, wurden als Gottlose verurtheilt, und der Grösste unter ihnen, Sokrates, hatte dasselbe Schicksal, wie wir [1]. Es gibt daher nach Justin eine doppelte Offenbarung des Göttlichen, eine fragmentarische, partielle, getrübte, wie sie vor dem Christenthum stattfand, und eine reine und vollständige durch die Erscheinung des Logos selbst in der Menschheit. Was aber die eine Offenbarung mit der andern vermittelt, liegt darin, dass das Princip der Offenbarung immer der göttliche Logos ist, die allgemeine und absolute oder göttliche

---

1) Man vgl. auch c. 8, wo Justin auch von dem Verhältniss des λόγος σπερματικὸς zu dem πᾶς λόγος, der Christus ist, spricht.

Vernunft. Das Christenthum ist der Inbegriff des Vernünftigen, und sein Inhalt kann so wenig mit demjenigen, was sich im religiösen Bewusstsein des Menschen selbst ausspricht, in Widerstreit kommen, dass es vielmehr überall in demselben einen Anknüpfungspunkt findet, der zur Überzeugung von seiner Wahrheit führen kann. Der grösste Beweis von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums liegt daher in seiner Vernunftmässigkeit, oder darin, dass sich in ihm, wie in allem, was sonst wahr und vernünftig ist, der göttliche Logos offenbart, dessen Reflex die menschliche Vernunft selbst ist. Wie eigenthümlich eben diese Ansicht den Alexandrinern insbesondere war, und wie sie von ihnen zur Empfehlung und wissenschaftlichen Darstellung des Christenthums angewandt wurde, ist schon früher gezeigt worden.

Es kommt aber dabei noch zweierlei in Betracht: 1. Gab es auch unter den griechischen Kirchenlehrern, selbst den durch Philosophie gebildeten, manche, die zwischen Philosophie und Christenthum, oder zwischen innerer und äusserer Offenbarung nicht dasselbe harmonische Verhältniss annahmen, und daher auch die Vernunftmässigkeit des Christenthums nicht auf die gleiche Weise als Kriterium seiner Wahrheit ansehen konnten. Tatian namentlich und Theophilus hatten hierüber eine schroffere Ansicht, und fällten über den ganzen Hellenismus ein sehr absprechendes und verwerfendes Urtheil. 2. Selbst diejenigen, die über die vorchristliche Wirksamkeit auf die angegebene Weise dachten, hielten diese Ansicht nicht consequent fest, indem sie die Übereinstimmung der griechischen Philosophie mit dem Christenthum auch wieder aus einem blos äusserlichen Verhältniss erklärten, aus der Bekanntschaft der griechischen Philosophie mit den Schriften des alten Testaments. Justin selbst leitet in seinem παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας alle Gotteserkenntniss nur von äusserer Offenbarung ab: die Anklänge der Wahrheit, die sich bei den

Heiden finden, kommen nur von einer missverstandenen und verfälschten Überlieferung aus der alttestamentlichen Offenbarung, wesswegen Neander sogar zweifelhaft ist, ob diese Schrift Justin zuzuschreiben sei, und sie wenigstens als eine seiner spätern Schriften betrachten will. Aber auch schon Apol. 1, 44 sagt derselbe Justin: Alles, was Philosophen und Dichter von der Unsterblichkeit der Seele, von den Strafen nach dem Tode, von der Anschauung der himmlischen Dinge oder von ähnlichen Dingen gesagt haben, haben sie erkannt, indem sie von den Propheten die Veranlassung dazu nahmen, und dasselbe Missverhältniss findet, wie schon früher gezeigt worden ist, auch bei Clemens von Alexandrien statt. In derselben Absicht, um der griechischen Philosophie keinen Anspruch auf selbstständige Wahrheit zu lassen, führt Tatian (Or. c. Gr. 31 — Ende) sehr umständlich den Beweis, dass die christliche Philosophie weit älter sei als die Wissenschaft der Griechen, Moses weit älter als Homer.

Wie man sich aber auch die Übereinstimmung zwischen dem Christenthum und der griechischen Philosophie erklären mochte, zur Empfehlung des Christenthums diente sie in jedem Fall. Übrigens suchten die Kirchenlehrer diese Übereinstimmung auch an einzelnen Lehren, und zwar vor allem an derjenigen Lehre, in welcher sich Christenthum und Heidenthum zunächst trennen, der Lehre von der Einheit Gottes, nachzuweisen. Wir finden in den Schriften der ältesten Apologeten viele Stellen aus den ältern griechischen Schriftstellern, die sie in der Absicht anführen, um dadurch darzuthun, dass schon Dichter wie Orpheus und Homer, wie Äschylus, Sophokles und Euripides, Philosophen, wie Pythagoras und Plato die Einheit Gottes erkannt und gelehrt haben [1]. Obgleich

---

1) Man vgl. Justin Cohort. ad Gr. c. 19—25. 29. 30. und desselben Schriftstellers kleine Abhandlung περὶ μοναρχίας, Athenag. Legat. c. 5 f.

unter diesen Stellen mehrere entschieden unächt sind, und ohne Zweifel von Hellenisten, die sie in ähnlicher Absicht untergeschoben hatten, auf die Kirchenlehrer übergegangen waren, so wurde doch auf diesem Wege das Verhältniss des Christenthums zur griechischen Religion und Philosophie zum klareren Bewusstsein gebracht. Minucius Felix, der in seinem Octavius dieselbe Beweisführung gibt, drückt c. 20 das Resultat seiner Erörterung mit den Worten aus: entweder seien die Christen Philosophen, oder die Philosophen seien Christen gewesen. *Exposui opiniones omnium ferme philosophorum, quibus illustrior gloria est, Deum unum multis licet designasse nominibus, ut quivis arbitretur, aut nunc christianos philosophos esse, aut philosophos fuisse jam tunc christianos.* Auch in andern Lehren, selbst solchen, die mehr zum eigenthümlichen Inhalt des Christenthums gehören, suchte man bisweilen die Übereinstimmung des Christenthums mit dem Heidenthum nachzuweisen. Wenn Orpheus von einer Stimme des Vaters rede, oder den Hermes ein von Gott gesendetes Wort (λόγος ὁ παρὰ θεοῦ ἀγγελτικός) nenne, so könne man hierin, behauptet Justin Coh. c. 15. Apol. 1, 22, eine Spur der christlichen Lehre von dem Logos nicht verkennen, und wenn man an dem Kreuzestod Christi Anstoss nehme, so haben ja auch Söhne des Zeus vielfache Todesleiden erduldet, und die Geburt von einer Jungfrau habe er mit Perseus gemein. Ap. 1, 22. Nach Athenagoras Leg. 23 soll die christliche Dämonenlehre schon bei Thales und Plato gefunden werden.

Auf einem andern, einfachern und unmittelbareren Weg wollte Tertullian in seiner Schrift *De testimonio animae* die Vernunftmässigkeit des Christenthums nachweisen, und in dem natürlichen religiösen Bewusstsein des Menschen einen Anknüpfungspunkt für den christlichen Glauben gewinnen. Er sagt selbst in dem Eingange seiner Schrift von der bei den

griechischen Apologeten gewöhnlichen Beweisführung: *Magna curiositate et majore longe memoria opus est ad studendum, si quis velit ex literis receptissimis quibusque philosophorum vel poëtarum, vel quorumlibet doctrina secularis sapientiae magistrorum testimonia excerpere christianae veritatis, ut aemuli persecutoresque ejus de suo proprio instrumento et erroris in se, et iniquitatis in nos rei revincantur.* Diesen Weg will Tertullian nicht einschlagen, sondern statt desselben auf das aller Reflexion vorangehende ursprüngliche religiöse Bewusstsein zurückgehen, auf ein neues Zeugniss, das bekannter sei als alle Litteratur, mehr im Umlauf als alle Gelehrsamkeit, verbreiteter als alle Bücher, grösser als der ganze Mensch, denn es ist das, was das Wesen des Menschen ausmacht, das Zeugniss der Seele von Gott. „Du bist, redet daher Tertullian die Seele an, keine Christin, wirst nicht als Christin geboren. Doch verlangen jetzt die Christen ein Zeugniss von dir als einer Fremden gegen die Deinen, dass sie doch vor dir sich schämen mögen, wenn sie uns hassen oder verspotten, um solcher Dinge willen, für welche dein eigenes Bewusstsein zeugt“. Das ist das *testimonium animae naturaliter christianae,* wie es Tertullian Apol. c. 17 nennt. Es gibt demnach in dem ursprünglichen religiösen Bewusstsein des Menschen selbst einen Anknüpfungspunkt für das Christenthum; je klarer dieses Bewusstsein sich ausspricht, desto williger wird der Mensch das Christenthum annehmen, und sich durch einen innern Zug seiner Natur zu ihm hingezogen fühlen. Von dieser rein menschlichen Seite ist das Christenthum auch in den clementinischen Homilien aufgefasst. Es wird die Gemüthsstimmung eines Mannes geschildert, der, durch lange Zweifel gequält, erst im Christenthum die innere Ruhe und volle Befriedigung findet, die er in den Systemen der Philosophie und in den Mysterien der alten Religion vergebens gesucht hatte. So darf also der Mensch nur der wahren

Bedürfnisse seiner geistigen Natur sich bewusst werden, um Glauben an das Christenthum zu gewinnen.

2. Dasselbe Bestreben, die Wahrheit des Christenthums durch etwas ausserhalb des Christenthums liegendes zu begründen, zeigt sich bei einem andern Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums, auf welchen in dieser Periode schon von Anfang sehr grosses Gewicht gelegt wurde, bei dem Beweise aus den Weissagungen. Es ist schon in der Geschichte der gegen die jüdischen Gegner gerichteten Apologetik gezeigt worden, welchen ausgedehnten Gebrauch die Apologeten von diesem Argument machten. Man bediente sich aber desselben nicht blos gegen die Juden, sondern auch die Heiden wies man auf die alttestamentlichen Weissagungen und Vorbilder und deren Erfüllung und Verwirklichung häufig hin. Beinahe mit derselben in's Einzelne gehenden Genauigkeit, wie in dem Dial. mit dem Juden Tryphon, führt Justin Apol. 1, 31—53 diesen Beweis aus, indem er c. 30 den Übergang mit den Worten macht: er komme jetzt auf einen Beweis, wobei man denen, die vor dem Erfolg voraussagten, was geschehen werde, nothwendig Glauben schenken müsse, weil man mit eigenen Augen sehe, dass es geschehen sei und geschehe, wie es vorher verkündigt wurde, „welcher Beweis auch euch", redet Justin die Heiden an, „wie ich glaube, als der grösste und wahrste erscheinen wird." Ebenso sagt Tertullian Apol. c. 20 von diesem Beweis: *idoneum, opinor, testimonium divinitatis veritas divinationis.* Überhaupt gibt es nicht leicht einen der ältesten Apologeten, der nicht das grosse Gewicht dieses nach der allgemeinen Ansicht evidentesten Beweises anerkannt, und sich desselben bedient hätte, manche, wie z. B. Justin, Dial. mit dem Juden Tryphon c. 7, versichern auch ausdrücklich, dass sie selbst auf diesem Wege hauptsächlich die Überzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums erlangt haben.

Justin, der sich mit diesem Beweise mit besonderer Vorliebe beschäftigte, versuchte auch zuerst eine sorgfältigere Begründung desselben, indem er sowohl die Vereinbarkeit der Weissagungen mit dem Glauben an die menschliche Freiheit darzuthun suchte, als auch aus der Nothwendigkeit einer Beglaubigung Christi die Nothwendigkeit der Vorherverkündigung seiner Ankunft. Vgl. c. 43 f. c. 53. „Wie würden wir", sagt Justin in der letztern Stelle zum Schlusse seines aus den alttestamentlichen Weissagungen geführten Beweises, „einem gekreuzigten Menschen glauben, dass er der Erstgeborne des ungebornen Gottes sei, und einst der Richter des ganzen Menschengeschlechts sein werde, wenn wir nicht Zeugnisse über ihn hätten, die, ehe er kam und Mensch wurde, bekannt gemacht worden sind, und wenn wir nicht sähen, dass es so, wie es vorherverkündigt war, geschehen sei."

Origenes gab sich besonders Mühe, den Weissagungsbeweis gegen die Einwendungen des Celsus zu rechtfertigen. „Was die Pythia", sagt Celsus bei Origenes 7, 3., „die Dodoniden, das Orakel in Klarus, die Branchiden, Ammon und so viele tausend andere Propheten vorausgesagt haben, achten die Christen für nichts, was aber von den Propheten in Judäa nach der dortigen Weise gesagt oder nicht gesagt worden sei, wie es auch jetzt noch in Phönicien und Palästina Sitte sei, halten sie für bewunderungswürdig und unabänderlich." Die Reden der jüdischen Propheten seien unverständlich, dunkel, und in der Sprache des Fanatismus ausgedrückt, so dass jeder Thor und jeder Betrüger sie deuten und brauchen könne, wie er wolle. Ob denn, wenn die Propheten voraussagen, dass der grosse Gott dienen, erkranken, sterben werde, daraus folge, dass diess nothwendig geschehen musste, weil es vorausgesagt sei? Die Propheten können nichts voraussagen, was böse und unheilig sei. Nicht darauf sei also zu sehen, ob sie etwas vorausgesagt haben oder nicht, son-

dern ob es etwas Gotteswürdiges sei. Etwas böses und schändliches sei nicht zu glauben, wenn es auch alle Menschen in prophetischer Begeisterung vorausgesagt haben. Auch darauf machte Celsus in dieser Beziehung aufmerksam, dass das Christenthum mit demjenigen so wenig zusammenstimme, was Gott durch Moses und die Propheten geboten und verkündigt habe. Moses heisse Reichthümer sammeln, herrschen, die Feinde schonungslos tödten, Jesus befehle das Gegentheil, erkläre, kein Reicher komme in's Himmelreich u. s. w. Auf alles diess erwiedert Origenes: Wenn auch die heidnischen Orakel wirkliche Orakel seien, so rühren sie doch nur von Dämonen her, die jüdischen Propheten aber seien, vom göttlichen Geist erleuchtet, voraus schon der ἐπιδημία τοῦ κρείττονος εἰς αὐτοὺς theilhaftig geworden, der Geist, der das Bewusstsein verdunkle, könne nur der Geist böser Dämonen sein; unmögliches könne allerdings nicht wahr und wirklich werden, aber solches haben auch die jüdischen Propheten nicht vorausgesagt, sie seien streng sittliche Männer gewesen, desswegen verdienen ihre Weissagungen so grosse Bewunderung; wenn sie auch, so verständlich sie das aussprechen, was zur Besserung ihrer Zeitgenossen dienen sollte, doch die tiefere, nicht allen zugängliche Wissenschaft in Räthsel, Allegorien, Parabeln und Sprüchwörter eingekleidet haben, so könne diess doch den nicht befremden, der in der Erforschung des Sinnes der heil. Schriften keine Mühe scheue, und auch ihre dunkeln Reden verstehen lerne. Wer den tiefern geistigen Sinn ergründe, werde auch die genaueste Übereinstimmung zwischen dem alten und neuen Testament finden, und einsehen, dass z. B. der den Juden verheissene Reichthum geistige Schätze, die ihnen befohlene Ausrottung der Feinde die Austilgung böser Lüste bedeute u. s. w. Origenes c. Cels. 7, 1—26.

Eine eigene Erscheinung in der Geschichte des Weis-

sagungsbeweises dieser Periode ist es, dass man ihn nicht blos auf die biblischen Weissagungen, deren Begriff ohnediess auf die willkürlichste Weise ausgedehnt wurde, beschränkte. Um die Zahl der jüdischen Weissagungen zu vergrössern, und den auf ihre Erfüllung gegründeten Beweis zu verstärken, legte der unbekannte, wahrscheinlich in der ersten Zeit des zweiten Jahrhunderts in Alexandrien lebende Verfasser der apokryphischen Schrift, die unter dem Namen Testament der zwölf Patriarchen auf uns gekommen ist, den Stammvätern des jüdischen Volks Weissagungen von der Zukunft Christi in den Mund. Die redend eingeführten zwölf Patriarchen warnen ihre Söhne vornemlich vor den von ihnen selbst begangenen Sünden, und weissagen dabei zugleich von der Zukunft Christi und von dem Unglauben und der Verwerfung der Juden. Aber auch selbst heidnische Orakel sollten von Christus zeugen, wie wir diess in den noch vorhandenen acht Büchern der sibyllinischen Orakel finden, die zwar manches, was in frühere Zeit gehört, und nicht von Christen, sondern von Juden herrührt, auch einiges aus sehr späten Zeiten enthalten, aber doch grossentheils von Christen verfasst sind, welche unter Hadrian und den Antoninen in Kleinasien, und besonders in Alexandrien lebten. In diese Zeit setzt man, wenigstens mit grosser Wahrscheinlichkeit, die meisten der im fünften und achten Buch enthaltenen Gedichte [1]. In diesen Orakeln tritt die alte Sibylle auf, um selbst ihren Tadel über das Heidenthum auszusprechen, und seinen nahen, von dem Untergang vieler Städte und Länder begleiteten Fall anzukün-

---

1) Man vgl. hierüber die Abhandlung von Bleek in der theologischen Zeitschrift, herausgegeben von Schleiermacher, De Wette und Lücke. H. 1. S. 120. 2, 172: Über die Entstehung und Zusammensetzung der uns in acht Büchern erhaltenen sibyllinischen Orakel. Friedlieb, die sibyllinischen Weissagungen. 1852. Einl.

digen. Da diese Orakel zur Zeit der ersten Apologeten bereits im Umlauf waren, so machten sie auch von ihnen Gebrauch, ob desswegen, weil sie sie wirklich für ächt hielten, oder nur für ihren Zweck tauglich fanden, lässt sich nicht entscheiden, doch ist nach dem vagen Weissagungsbegriff, welchen diese Apologeten hatten, nicht gerade undenkbar, dass sie etwas Göttliches bei ihnen voraussetzten. Auch hierin gieng Justin voran. In der Cohort. ad Gr. c. 38 weist er die Heiden darauf hin, dass die uralte Sibylle selbst, angeweht von dem göttlichen Geist, auch die Erscheinung Christi, und alles, was er thun würde, klar und bestimmt vorherverkündigt habe. Selbst die Alexandriner, Clemens, Coh. c. 4. Strom. 6, 5, und Origenes, c. Cels. 5, 61, beriefen sich auf diese Orakel, Origenes jedoch so zweideutig, dass er von der Unächtheit derselben überzeugt gewesen zu sein scheint. Neben den Sibyllen-Orakeln war auch eine dem alten persischen Weisen Hystaspes zugeschriebene, von einem unbekannten Christen verfasste Schrift derselben Art im Umlauf, die z. B. von Justin Apol. 1, 44 angeführt wird.

Den Weissagungen liess man durchaus die Typen zur Seite gehen, und wie man mit jenen über die biblische Sphäre hinausgieng, so auch mit diesen. Man fand nicht blos in der biblischen Geschichte, sondern auch in der Natur Typen, die auf das Christenthum hinweisen sollten. Der bedeutungsvollste Typus dieser Art ist nach Justin das in der Natur überall sichtbare Zeichen des Kreuzes. Justin spricht Apol. 1, 54 davon, dass mit Hülfe der Dämonen die griechischen Dichter vieles aus Moses und den heiligen Schriftstellern genommen und in Göttermythen von den Söhnen des Zeus eingekleidet, der heiligen Geschichte betrügerisch nachgebildet haben. „Nur die Kreuzesstrafe haben sie an keinem der sogenannten Söhne des Zeus nachgebildet. Sie blieb ihnen desswegen unbekannt, weil alles, was sich darauf bezieht, sym-

bolisch ausgedrückt ist, und doch hat das Zeichen des Kreuzes die grösste Macht und Gewalt, wie auch aus den Gegenständen der sinnlichen Anschauung erhellt. Betrachtet, was in der Welt geschieht, ob es ohne dieses Zeichen ausgeführt werden kann. Das Meer wird nicht durchschnitten, ohne dass das Segel in der Gestalt des Kreuzes im Schiffe bleibt, die Erde wird nicht gepflügt, Handwerksleute verrichten ihre Arbeit nicht ohne Werkzeuge zu gebrauchen, die die Gestalt des Kreuzes an sich tragen. Der Mensch unterscheidet sich von den unvernünftigen Thieren nur durch seine aufrechte Gestalt und seine ausgestreckten Hände, durch die er die Gestalt des Kreuzes ausdrückt. Die Bedeutung dieser Gestalt beweisen auch eure Fahnen und Siegeszeichen, mit welchen ihr immer öffentlich erscheint, und die ihr als Zeichen eurer Herrschaft und Gewalt aufstellt, ob ihr gleich diess nicht bemerkt. Selbst die Bildnisse eurer gestorbenen Kaiser stellt ihr mit dieser Gestalt auf, und nennet sie in der Inschrift Götter. Da ich euch nun auf die Bedeutung der überall sichtbaren Gestalt des Kreuzes aufmerksam gemacht habe, bin ich ausser Schuld, wenn ihr auch jetzt unglaubig bleibet."

So sehr wir hierin nur ein vages Spiel der Einbildungskraft sehen können, so erhellt doch auch daraus, wie das grosse Gewicht, das die ältesten Apologeten den Weissagungen und Typen gaben, in ihrer Weltansicht überhaupt seinen Grund hat. Geschichte und Natur wurden in ihrem Verhältniss zum Christenthum aus dem Gesichtspunkt der Weissagung und der Erfüllung, des Bildes und der Sache, des Idealen und Realen aufgefasst, je grossartiger der Eindruck war, welchen die ganze Erscheinung des Christenthums machte, desto weniger schien es unvorbereitet in die Welt eingetreten zu sein, und je mehrere ideelle und reelle Beziehungen zum Christenthum in der Vergangenheit und Gegenwart aufgefunden werden konnten, desto unwiderleglicher schien dadurch die welt-

historische Bedeutung des Christenthums, oder seine Wahrheit und Göttlichkeit dargethan zu sein.

3. Mit den Weissagungen hängen die Wunder sehr eng zusammen. Es lässt sich von selbst erwarten, dass die Apologeten auch die in der evangelischen Geschichte erzählten Wunder als Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums geltend gemacht haben werden. Beide Beweise, den Weissagungsbeweis und den Wunderbeweis stellt Origenes im Eingange seiner Schrift gegen den Celsus 1, 2 zusammen. Das Christenthum habe einen eigenthümlichen Beweis, der weit göttlicher sei, als dass er mit den Beweisen der hellenischen Dialektik verglichen werden könne. Diesen göttlichen Beweis nenne der Apostel 1. Kor. 2, 4 den Beweis des Geistes und der Kraft, des Geistes, wegen der Weissagungen, die jeden, der sie kenne, von der Wahrheit dessen, was sich auf Christus bezieht, überzeugen müssen, der Kraft, wegen der Wunderkräfte, deren Realität auch daraus erhelle, dass Spuren derselben noch jetzt unter denen vorhanden seien, die nach dem Willen des Logos leben. Die ältesten Apologeten erwähnen zwar öfters die Wunder der evangelischen Geschichte, und setzen einstimmig voraus, dass Jesus und die Apostel wirklich die Wunder gethan haben, die von ihnen erzählt werden (einer der ersten christlichen Apologeten, Quadratus bei Eus. K.G. 4, 3, hatte sich in Ansehung der Wunder Jesu, die stets öffentlich geschehen seien, auch darauf berufen, dass die von ihm Geheilten und Auferweckten unter ihren Zeitgenossen noch lange fortgelebt haben, ja dass einige derselben noch lebten), im Ganzen aber legten sie doch dem Wunderbeweis, wie nicht zu verkennen ist, keinen sehr grossen Werth bei. Es ist diess theils daraus zu erklären, dass ihre ganze Weltansicht noch zu sehr auf das Alttestamentliche gerichtet war, und von diesem aus als dem gegebenen festen objectiv göttlichen Standpunkt die Erscheinung des Christenthums auf-

zufassen suchte, theils hatte es darin seinen Grund, dass es nach der in jener Zeit allgemein herrschenden Ansicht auch magische oder dämonische Wunder gab [1]). Je mehr nun die Allgemeinheit des Wunderglaubens die Wunder in die Reihe gewöhnlicher Erscheinungen setzte und der Glaube an magische Wunder die Wunder überhaupt verdächtig machte, desto natürlicher war es, dass sich die christlichen Apologeten mit einer gewissen Vorsicht und Zurückhaltung auf die Wunder des Christenthums beriefen. Darin konnte jedoch nur die Aufforderung liegen, vor allem die Kriterien aufzusuchen, nach welchen sich die wahren Wunder von den falschen unterscheiden lassen. Wir finden daher, dass die folgenden Apologeten immer mehr Gebrauch von dem Wunderbeweis machten [2]).

Schon der Verfasser der Clementinen machte, indem er die gauklerischen Wunder des Magiers Simon mit den Wundern Jesu verglich, darauf aufmerksam, dass Jesus, der Kranke heilte, Besessene befreite, Gelähmten den Gebrauch ihrer Glieder, Blinden das Gesicht, Tauben das Gehör wiedergab, heilsame, dem Menschenfreund ziemende Wunder gethan habe. Hom. 2, 34. Vorzüglich aber ist es das Verdienst des Origenes, die Apologetik hierin einen bedeutenden Schritt weiter gefördert zu haben. Die Veranlassung dazu gaben ihm die Einwendungen des Celsus, 1, 68, der die Wunder Jesu zwar zugab, aber sie in Eine Klasse mit den magischen Wundern setzte. Dagegen stellte nun Origenes den Grundsatz auf, dass aus

---

1) Man vgl. hierüber z. B. Justin Apol. 1, 56 und besonders Minuc. Fel. Oct. c. 26. *Magi non tantum sciunt daemonas, sed etiam quidquid miraculi ludunt, per daemonas faciunt, illis adspirantibus et infundentibus praestigias edunt, vel quae non sunt videri, vel quae sunt, non videri.*

2) Man vgl. Tertull. Apol. c. 21, den Verf. der Clement. Homil. 1, 6, Hippolytus in dem von Theodoret erhaltenen Fragment seiner Erklärung des zweiten Psalms.

dem Charakter, dem Zwecke, und der Lehre des Wunderthäters beurtheilt werden müsse, ob seine Wunder das Werk Gottes oder magischer Künste seien. „Jesu Wunder“, sagt Origenes a. a. O., „wären allerdings mit magischen Wundern zu vergleichen, wenn er sich auch vorher schon, ehe er sie that, Zauberern ähnlich gezeigt hätte. Aber kein Zauberer ladet durch das, was er thut, die Zuschauer zur Verbesserung der Sitten ein, und leitet sie zur Furcht Gottes, noch sucht er sie zu überzeugen, dass sie als Menschen leben sollen, die einst Gott von ihrem Verhalten Rechenschaft zu geben haben. Darum bekümmern sich die Zauberer nicht, entweder weil sie nicht können, oder weil sie den Vorsatz und Willen, die Menschen zu bessern, nicht haben, da sie selbst von den schändlichsten und abscheulichsten Lastern angesteckt sind. Unser Jesus aber hat nur in der Absicht Wunder gethan, um die, welche sie sahen, zu reinigen und zur Gottseligkeit zu leiten. Und wer wagt es zu läugnen, dass er seinen Jüngern sowohl als allen übrigen Menschen ein Muster des gerechtesten und tugendhaftesten Lebens gegeben habe?“ „Wahre Wunder“, sagt Origenes 3, 28, „sind die, welche um wichtiger Zwecke willen geschahen und dem Menschengeschlecht wahre Vortheile brachten, wie die Wunder Christi, welche den wichtigen Zweck hatten, seine heilsame Lehre zu bestätigen. Welche Absicht könnte dagegen die Vorsehung bei solchen Wundern gehabt haben, dergleichen z. B. dem proconnesischen Aristeas zugeschrieben werden, welchen Nutzen können sie den Menschen bringen?“ Vgl. 8, 47. Auch daran erinnert Origenes in eben dieser Stelle, dass sich ohne die Wunder Jesu und der Apostel gar nicht begreifen lasse, wie so viele Menschen hätten bewogen werden können, ihren angebornen Glauben und ihre gewohnten Sitten zu verlassen, und sich zum Christenthum zu wenden.

Unter den lateinischen Apologeten war es Arnobius, der

den Wunderbeweis durch Unterscheidung der ächten und unächten Wunder fester zu begründen suchte. Er bemerkte nicht blos, dass die Wunder Jesu wohlthätig und heilsam waren, sondern machte auch darauf aufmerksam, dass die Zauberer bei ihren Wundern allerlei äussere Mittel zu Hülfe nehmen, während Jesus seine Wunder blos durch Auflegung der Hand oder durch sein gebietendes Wort verrichtet habe [1]). Dass man sich nicht blos auf die Wunder Jesu und der Apostel, sondern bisweilen auch auf die unter den Christen noch immer fortdauernden Wunderkräfte berief [2]), ist charakteristisch für eine Zeit, in welcher man dem Begriff des Wunders noch ein so weites Gebiet einräumte.

Ausser den nun ausgeführten Hauptbeweisen für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums, den Beweisen aus der Vernunftmässigkeit des Christenthums, den Weissagungen und Wundern bediente man sich auch noch einiger andern Argumente, wie namentlich der wunderbaren Ausbreitung und Erhaltung des Christenthums ungeachtet so vieler Hindernisse und Unterdrückungsversuche [3]), der moralischen Wirkungen, die eine so treffliche Lehre hervorbringe, und besonders in der Standhaftigkeit ihrer Bekenner beweise [4]), der wunderbaren Gewalt, die der Name Jesu und das Zeichen des Kreuzes gegen Dämonen ausübe [5]). Bei diesen und andern ähnlichen Argumenten, die nur untergeordnete Wichtigkeit haben, wollen wir nicht länger verweilen.

---

1) Adv. gent. 1, 43 f. 48. 51 f.

2) Orig. c. Cels. 1, 2. Tertull. ad Scap. c. 4. Apol. 23. Cypr. ad Demetr.

3) Clemens Alex. Cohort. ad gent. c. 10. Strom. 6, 18. Orig. c. Cels. 1, 3. De princ. 4, 1. Arnob. adv. gent. 2, 5.

4) Justin Apol. 2, 10. Epist. ad Diogn. c. 7. Orig. c. Cels. 1, 1. Cypr. de idol. vanit. fin. Lactant. Instit. 3, 26.

5) Justin Apol. 2, 6. Dial. c. Tr. 30. Min. Fel. Oct. 27. Iren. adv. haer. 2, 31. 32. 5, 6. Orig. c. Cels. 1, 6.

4. Die Angriffe der Apologeten auf das Heidenthum.

Auch diejenige Seite der gegen das Heidenthum gerichteten Apologetik, die uns noch übrig ist, die offensive, wollen wir nur kurz in ihren Hauptmomenten in Betracht ziehen. Man begnügte sich nicht blos, die Beschuldigungen und Einwendungen der heidnischen Gegner zu widerlegen, und die positiven Beweisgründe darzustellen und zu entwickeln, auf die sich der Glaube an die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums stützen muss: man suchte dem Christenthum auch dadurch, dass man das Heidenthum selbst angriff, seine Existenz zu sichern und den Sieg zu verschaffen. Diese Angriffe gegen das Heidenthum waren doppelter Art, entweder betrafen sie die Volksreligion oder die Philosophie.

1. Der Hauptangriff gegen die heidnische Volksreligion sollte ihre Nichtigkeit und Ungereimtheit darthun. Die christlichen Apologeten suchten zu zeigen, dass die Götter, die die Heiden verehren, keine wahre Götter seien, keine ewige absolute Wesen, dass die Eigenschaften und Handlungen, die ihnen beigelegt werden, der Idee der Gottheit keineswegs entsprechen, dass sie grösstentheils nur personificirte Naturkräfte oder Menschen seien, die man sich zu göttlicher Würde erhoben dachte. Für die letztere Behauptung beriefen sie sich auf die Urtheile und Ansichten, die heidnische Schriftsteller selbst über die Götter ihrer Religion ausgesprochen haben, namentlich auf den vorzüglich dadurch bekannten Agrigentiner Euhemerus, der in seiner Göttergeschichte von der Geburt, dem Vaterland und den Gräbern der Götter gehandelt und den Satz durchzuführen gesucht hatte, dass überhaupt alle Götter nur vergötterte Menschen seien. Selbst Cicero wurde dafür in Anspruch genommen, da er in seinen Büchern De nat. Deor. schon längst die Nichtigkeit der heid-

nischen Religion dargethan habe [1]), ebenso Varro wegen der Erklärung, dass die Opfer unnütz und überflüssig seien [2]). Daher viele Heiden sogar die Vernichtung der Bücher Cicero's De nat. Deor. wünschten, weil sie zum Nachtheil des Heidenthums und zum Vortheil des Christenthums gereichen. *Oportere statui per Senatum*, lässt Arnobius Adv. g. 3, 4 die Heiden sich hierüber äussern, *aboleantur ut haec scripta, quibus christiana religio comprobetur, et vetustatis opprimatur auctoritas.*

Aber auch ihrem ganzen Begriff nach, behauptete man, können die Götter der Heiden keine wahren Götter sein: die heidnische Götterlehre stellt sie ja selbst als geborne zu einer bestimmten Zeit entstandene Wesen dar; sind sie aber entstanden, so sind sie auch vergänglich, denn alles, was erzeugt und entstanden ist, ist auch der Vergänglichkeit unterworfen. Wie können also die unvergänglich sein, die den Grund ihres Seins nicht in sich selbst haben, sondern erst geworden sind. Auch die Welt vergeht, weil sie entstanden ist. Welchen Vorzug vor der Materie haben also die Götter, die aus Wasser entstanden sind? [3]) Die heidnischen Götter werden ferner als Wesen geschildert, die Leidenschaften unterworfen sind, was mit dem Begriff eines absoluten Wesens nicht vereinbar ist. Clem. Hom. 5, 22. In den Clementinischen Homilien, die überhaupt für diesen Theil der Apologetik viele schätzbare Beiträge liefern, werden besonders die practisch verderblichen Folgen des Polytheismus hervorgehoben. An sich schon hebe die Vielheit der Götter die Sittlichkeit auf, denn Keiner kann eine monarchische Seele haben, d. h. eine solche, die in Einem höchsten Streben zur Ruhe kommt, ohne die Beziehung auf

1) Arnob. adv. gent. 3, 6. 7.

2) Arnob. a. a. O. 7, 1.

3) Man vgl. hierüber Justin Apol. 1, 6. Epist. ad Diogn. 2. Athenag. Leg. 17. 20. 21. 28. Theoph. ad Autol. 1, 9. 10. Minuc. Fel. Oct. 20 f.

Ein höchstes Wesen. Hom. 2, 42. Aber auch äusserlich hebe der Polytheismus den sittlichen und guten Zustand der Welt auf, da nur mit Beziehung auf Einen Gott und Herrscher Einigkeit unter den Völkern bestehen könne, in der Vielgötterei aber liege ein nothwendiger Reiz zu Krieg und Streit. 9, 2. Noch mehr aber schadet die Vielgötterei durch die bekannte sittliche Beschaffenheit ihrer Götter den guten Sitten. Denn werden Götter vorgestellt als allen Lüsten hingegeben, so wird der Mensch, dem es natürlich ist, seine Götter als Musterbilder sich vorzuhalten, ein Gleiches zu thun sich nicht scheuen, die Eltern zu misshandeln mit Kronos, die Ehe zu brechen mit Zeus. Hom. 4, 12. 15. 16. Ja wer dergleichen Handlungen verböte, würde die Götter anklagen. 4, 23. Die folgerichtige Ausbildung dieser Ansicht liege in der Behauptung einiger griechischen Philosophen, dass das durch positive Gesetze Verbotene nicht an sich böse sei, sondern kluge Gesetzgeber haben es untersagt, nicht weil sie es für an sich verwerflich hielten, die Ehe zu brechen u. dgl., sondern nur, weil sie wussten, dass leicht Unruhen und Kriege daraus entstehen, desswegen müsse man einzig dem natürlichen Gesetz, der innern Lust oder dem ältesten Gott Eros folgen, die Verletzung der positiven Gesetze aber für sittlich gleichgültig halten (für ἀδιάφορα). Hom. 4, 20. 5, 10 f. Dagegen bemerkt der Verfasser dieser Homilien, theils dass das, was Krieg und dergleichen Böses erregt, auch an sich selbst böse sein müsse, theils dass die Lust und Begierde nicht das absolute Princip sein könne, weil sie ja leidenschaftlich, somit leidentlich (ἐμπαθής) sei. 5, 22. Auch zeigt der Verfasser noch weiter, wie mit dem Polytheismus der Fatalismus und das System des Zufalls zusammenhängen, die sittlich verderblichsten Ansichten [1]).

---

1) Man vgl. über das Unsittliche der griechischen Götterlehre ausser den obigen Stellen auch Justin Coh. ad Gr. c. 2. Tatian Or. ad Gr. c. 8—10.

Wenn sich dagegen die Vertheidiger der heidnischen Religion auf den symbolischen und allegorischen Sinn der alten Göttermythen beriefen, darauf, dass die alten Weisen die von ihnen gefundene Wahrheit, um sie vor Unwürdigen zu verbergen, in Fabeln gehüllt haben, die einen tiefen philosophischen Sinn enthalten, dessen Schlüssel die Allegorie sei, so dass die ganze Mythologie eigentlich aus Kosmogonie bestehe, Hom. 6, 1 f., so erinnerten die Apologeten sehr treffend: 1. diese Erklärungsmethode sei sehr unsicher, es seien immer mehrere Erklärungen möglich und man wisse nicht, welche die richtige sei; 2. da doch nicht alles symbolisch und allegorisch erklärt werden könne, so sei es inconsequent, einiges eigentlich, anderes uneigentlich zu erklären; 3. für den Begriff der heidnischen Götter werde dadurch nichts gewonnen, denn es handle sich hier blos um das Eine oder das Andere: entweder sind eure Götter solche Wesen, wie sie beschrieben werden, und somit höchst unsittliche, oder sie werden symbolisch gedeutet als Naturkräfte gedacht, und dann sind sie nicht mehr, was sie sein sollen. Man erhebt sich nicht über die Materie, und macht die verschiedenen Gestalten derselben und die Veränderungen der Elemente zu Göttern. Die symbolisch-allegorische Erklärung ist es, die die heidnischen Götter vernichtet [1]). Auf solche Weise suchten die Apologeten die heidnischen Götter als völlig nichtige und bedeutungslose Wesen darzustellen, als blosse Erzeugnisse der menschlichen Einbildungskraft; sollte ihnen aber gleichwohl in gewissem Sinne Leben und Realität zukommen, so schloss sich hier die Ansicht an, die heidnischen Götter seien Dämonen, böse Geister, die die Menschen mit Irrthum und Aberglauben umstricken, damit sie als göttliche Wesen verehrt werden, eine

---

1) Vgl. Tatian or. ad Gr. 21. Athenag. Leg. c. 22. Clem. Hom. 6, Arnob. adv. gent. 3, 29—34. 5, 33—42.

Ansicht, die die Christen mit dem grössten Abscheu gegen das Heidenthum als ein Werk des Teufels erfüllen musste.

Die übrigen Angriffe auf die heidnische Volksreligion bezogen sich theils auf den heidnischen Cultus, und zwar besonders auf den thörichten, zwecklosen, aus unwürdigen Vorstellungen von der Gottheit herrührenden Bilder- und Opferdienst, theils auf dasjenige, wodurch die Heiden die Realität der von ihnen verehrten göttlichen Wesen, und ihre thätige Vorsorge für die Angelegenheiten der Menschen darthun wollten, die Auspicien, Orakel und Wunder, die die Heiden ihren Göttern zuschrieben. Die Christen erklärten sie entweder geradezu für Betrug und Aberglauben, oder sie kamen, sofern sie von der Voraussetzung sich nicht ganz lossagen konnten, dass solchen Erscheinungen irgend etwas reelles zu Grunde liege, auf die zuvor bemerkte Ansicht zurück, dass sie Wirkungen der Dämonen seien, die die Menschen zu täuschen suchen.

2. Nicht blos aber gegen die heidnische Volksreligion, auch gegen die griechische Philosophie wandten sich die Apologeten mit ihrer Polemik. Der wichtigste und allgemeinste Grund, der gegen sie vorgebracht wurde, war ihre Unzulänglichkeit zur Befriedigung der religiösen Bedürfnisse des Menschen. Für diesen Zweck machten sie auf die grosse, unter den Philosophen herrschende Uneinigkeit, auf die vielfachen Widersprüche der verschiedenen philosophischen Systeme aufmerksam, wodurch das eine das andere, und zuletzt alle zusammen sich selbst aufheben. Häufig stellen daher die ältern Apologeten, besonders diejenigen, die aus den Schulen der Philosophen zum Christenthum übergetreten waren, wie Justin, Tatian, Theophilus, um durch Induction einen anschaulichen Beweis der Wahrheit ihrer Behauptung zu geben, und die Erfahrung, die sie an sich selbst gemacht hatten, auszusprechen, die verschiedenen einander entgegengesetzten philosophischen Lehren und Meinungen zusammen, woraus sodann

die Folgerung abgeleitet wurde, die Theophilus, Ad Autol. 3, 7 mit den Worten ausdrückt: „Alle Philosophen sind voll eitler und thörichter Einbildung, und haben weder selbst die Wahrheit erkannt, noch andere zur Wahrheit geleitet. Durch ihre eigenen Aussprüche werden sie des Irrthums überführt, denn sie haben widersprechende Behauptungen aufgestellt, viele haben ihre eigenen Lehren vernichtet, denn sie haben nicht nur einander bestritten, sondern einige haben auch ihre eigenen Grundsätze wieder aufgehoben.“ Ebenso schliesst Justin, Cohort. ad Gr. c. 6, die Übersicht, in welcher er die Meinungen der Philosophen von Thales bis Plato und Aristoteles der Reihe nach durchgeht mit den Worten: „So sehr widersprechen sie sich über die göttlichen Dinge. Wie können nun die, welche glücklich sein wollen, glauben, dass sie von denen die wahre Religion lernen können, die nicht einmal unter sich einig sind“ [1]).

Dieses so ungünstig lautende Urtheil über den Werth der griechischen Philosophie musste jedoch auch wieder in Einklang gebracht werden mit der Ansicht, welche dieselben Apologeten, wie wir gesehen haben, über das harmonische Verhältniss der griechischen Philosophie zum Christenthum hatten. Allen Werth konnte man doch der griechischen Philosophie nicht absprechen, wenn man gestehen musste, dass sich Christenthum und Philosophie in so vielen Punkten berühren. Wenn aber die heidnischen Gegner aus diesem Grunde sogar gegen die Christen behaupteten, alles, was das Christenthum über die göttlichen Dinge und die menschlichen Pflichten wahres und gutes lehre, sei schon von den griechischen Philosophen, und zwar besser und würdiger gelehrt worden, so gab diess den christlichen Apologeten Veranlassung, um den Vor-

1) Vgl. Tatian, Or. c. 25, und die Schrift des Hermias, Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων.

zug des Christenthums in's Licht zu setzen, auch die griechische Philosophie von einer neuen Seite anzugreifen. Wenn auch die griechischen Philosophen, und Plato besonders, viel Wahres und Schönes gesagt haben, so gleichen sie doch Ärzten, die nur die Vornehmen und Reichen heilen, nur von wissenschaftlich Gebildeten wird Plato gelesen, Christus und die Apostel aber haben von Menschenliebe getrieben, Griechen und Barbaren, Einfältige und Kluge, Gelehrte und Ungelehrte zu gewinnen gesucht. Und eben desswegen, weil ihre Lehre für alle Menschen bestimmt ist, durfte sie nicht der künstlich zubereiteten Speise, die nur Weichlichen und Leckern geniessbar ist, gleichen. Göttliche, bessernde, allen bestimmte Weisheit wird nur in unsern heiligen Schriften, welche für den Kundigen ebenso tiefsinnige Lehren, wie die Schriften der Philosophen, enthalten, gefunden. Die Wahrheit gewinnt nichts, wenn sie von den Griechen kunstreich und beredt, und verliert nichts, wenn sie von den Christen einfach und schmucklos vorgetragen wird. Origenes c. Cels. 6, 2 f. 7, 60.

Die Apologetik hat die Aufgabe, die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums theils negativ, durch Widerlegung der von den Gegnern vorgebrachten Einwendungen, theils positiv, durch die Darlegung und Entwicklung der objectiven Gründe, auf welchen sie beruht, zu rechtfertigen. Wie diess von den kirchlichen Schriftstellern dieser Periode geschehen ist, ist bisher gezeigt worden. Wenn aber die Apologetik ihrer eigentlichen Aufgabe, der Beantwortung der Frage, auf welchem objectiven Grunde die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums beruht, hinlänglich und vollständig genügen will, so muss sie auch über die Erkenntnissquellen, aus welchen die reine Kenntniss des Christenthums zu schöpfen ist, die nöthige Rechenschaft geben. Der Geschichte der Apologetik liegt daher ob, die verschiedenen Ansichten, die auch hierüber in der Kirche stattfanden, zu untersuchen.

Lehre von der Tradition und Schrift.

Die bekannte Streitfrage, ob es neben der heil. Schrift noch eine andere Erkenntnissquelle des Christenthums gebe, ob Schrift und Tradition mit gleichen Ansprüchen neben einander stehen, ob die Tradition sogar noch über die Schrift zu setzen sei, hat schon in der ältesten Periode der christlichen Kirche ihre eigenthümliche Bedeutung. Mehrere Momente mussten gerade in der Urperiode des Christenthums zusammenwirken, um der Tradition einen gewissen Vorzug vor der Schrift zu geben. Sie musste vor allem der Natur der Sache nach den Vorzug der Priorität der Zeit haben, da es ja nur der mündliche Unterricht Jesu und der Apostel war, wodurch zuerst die Kenntniss des Christenthums mitgetheilt wurde. Was die Apostel in den von ihnen gegründeten Gemeinden als christliche Lehre vortrugen, bildete einen Inbegriff von Lehren, der auf demselben Wege, auf welchem er zuerst mitgetheilt worden war, sich erhielt und fortpflanzte. Diese ursprüngliche Mittheilung, die zuerst das christliche Bewusstsein geweckt und gebildet hatte, und das lebendige Wort zur Vermittlung hatte, wurde sosehr als die Hauptsache betrachtet, dass die erst in der Folge an einzelnen Orten, aus besondern zufälligen Veranlassungen, und nur in Ermanglung der Gelegenheit zur mündlichen Belehrung hinzukommenden Schriften als etwas blos Untergeordnetes und minder Wesentliches erscheinen konnten. Παράδοσις oder *traditio* nannte man daher ursprünglich die ganze, das christliche Bewusstsein vermittelnde Lehre, wie sie zuerst von Jesu und den Aposteln ausgegangen war, und in der Gemeinschaft des christlichen Lebens sich weiter mittheilte, und von dem einen auf den andern übergieng, ohne dass zwischen dem Mündlichen und Schriftlichen besonders unterschieden wurde. Dass aber dieser Unterschied in der Folge mehr und mehr zum Bewusstsein kam.

dazu gab der Streit mit den Häretikern die erste Veranlassung. Wie diess geschah, ist schon bei der Erörterung des Verhältnisses der katholischen Kirche zu den Häretikern gezeigt worden. Was man gegen die Häretiker mit Erfolg geltend machen konnte, war nur die Meinung der Mehrheit, da, so bald es sich nur um die Schrift handelte, nur Meinung gegen Meinung stand. Wie sehr die Kirchenlehrer im Streit mit den Häretikern es fühlten, dass auf diesem Wege, wenn beide Theile sich auf die Schrift beriefen, nichts auszurichten sei, weil jeder Thesis eine Antithesis mit gleichem Anspruch auf Wahrheit entgegengesetzt werden zu können schien, beweisen die schon früher angeführten Stellen [1]).

Man musste daher die Auctorität der Schrift selbst erst auf eine andere höhere Auctorität stützen. Desswegen berief man sich vor allem auf die Thatsache, dass die Häretiker nur als Einzelne einer überwiegenden Mehrheit gegenüberstehen. Der Meinung der Mehrheit gegenüber schien die Meinung Einzelner oder einzelner Parteien keinen Anspruch auf objective Wahrheit zu haben, und je mehr dieser Gegensatz der Majorität und Minorität zum Bewusstsein kam, desto mehr kam eben dadurch die Idee der katholischen Kirche zum Bewusstsein und zur Realität. Da aber die Meinung der Mehrheit als christliche Wahrheit nur insofern gelten kann, sofern sie apo-

---

1) Zu diesen setze ich hier, um diesen Hauptpunkt klar in's Licht zu setzen, noch folgende aus Tertull., De praescr. haer. c. 18 hinzu: *ille, cujus causa in congressum descendis scripturarum, ut eum dubitantem confirmes, ad veritatem an magis ad haereses deverget? Hoc ipso motus, quod te videat nihil promovisse aequo gradu, negandi et defendendi, diversa parte statutum: certe et pari altercatione incertior discedet, nesciens quam haeresin judicet. Haec utique et ipsi habent in nos retorquere. Necesse est enim et illos dicere, a nobis potius adulteria scripturarum, et expositionum earum mendacia inferri, qui proinde sibi defendant veritatem. Ergo non ad scripturas provocandum est.* So schwankend schien alles, so lange es sich blos um die Auctorität der Schrift handelte.

stolischen Ursprungs ist, so konnte das Vermittelnde zwischen der apostolischen und der nachfolgenden Zeit, zwischen welcher und der apostolischen bereits eine Reihe von Jahren lag, nur die von den Aposteln ausgegangene, und seitdem treu erhaltene Überlieferung oder Tradition sein, und das sicherste Kriterium für ihre reine und unverfälschte Erhaltung glaubte man in der in ununterbrochener Reihe auf die Apostel zurückzuführenden Succession der Bischöfe, als der Vorsteher der Gemeinden und der Nachfolger der Apostel, zu haben. Hierin sind alle Merkmale enthalten, die man mit dem Begriff der Tradition verband. Die Tradition ist 1. die von der Mehrheit angenommene oder die in der Kirche herrschende, d. h. die katholische, 2. die von apostolischem Ursprung ausgegangene, und 3. die von den Aposteln her in der Succession der Kirche treu erhaltene Lehre.

Das Hauptmerkmal ist der apostolische Ursprung. Christlich wahr kann nur das sein, was die Apostel als Schüler Christi gelehrt haben. Da aber das Apostolische nur in den von den Aposteln gestifteten Gemeinden gefunden werden kann, welche Gemeinden zusammen die katholische Kirche bilden, so führt der Begriff des Apostolischen immer wieder auf den Begriff des Katholischen, und der Begriff des Katholischen auf den Begriff des Apostolischen. Apostolisch kann daher auch nichts sein, was nicht wirklich von der überwiegenden Mehrheit als Wahrheit angenommen ist [1]). So wurde

---

1) Dieser Zusammenhang der Begriffe ist deutlich in folgender Stelle bei Tertull., De praescr. haer. c. 21 enthalten: *Si dominus Jesus Christus apostolos misit ad praedicandum, alios non esse recipiendos praedicatores, quam quos Christus instituit; quia nec alius patrem novit, nisi filius et cui filius revelavit, nec aliis videtur revelasse filius, quam apostolis, quos misit ad praedicandum, utique quod illis revelavit. Quid autem praedicaverint, id est, quid illis Christus revelaverit, et hic praescribam non aliter probari debere, nisi per easdem ecclesias, quas ipsi Apostoli condiderunt, ipsi eis praedicando, tam viva, quod ajunt, voce, quam per epistolas postea.* (Tertullian unter-

der ganze Beweis, dass etwas christliche Wahrheit sei, eine historische Nachweisung der apostolischen Tradition, und je genauer und sicherer sich der apostolische Ursprung einer Gemeinde nachweisen liess, desto unzweifelhafter trug die in einer solchen Gemeinde überlieferte Lehre den Charakter göttlicher Wahrheit an sich, wesswegen Irenäus in der schon früher angeführten Stelle hauptsächlich die Tradition der römischen Kirche hervorhob. Den Hauptinhalt der Tradition fasste Tertullian in der *regula fidei* zusammen, eigentlich aber war der Inhalt der Tradition etwas völlig Unbestimmtes, einer unendlichen Erweiterung Fähiges, da er zum bestimmtern klarern Bewusstsein nur dadurch erhoben werden konnte, dass man durch immer neue Häresen auch immer neue Veranlassung erhielt, den Gegensatz zwischen der Meinung der Mehrheit und der Meinung Einzelner weiter durchzuführen, wobei immer der von Anfang an aufgestellte Grundsatz festgehalten wurde, dass die Meinung der Mehrheit nicht die Meinung der Mehrheit sein könnte, wenn sie nicht apostolischen Ursprungs wäre, obgleich der Natur der Sache nach mit der wachsenden Zeitferne der Zusammenhang dessen, was in der Folge als Wahrheit galt, mit dem ursprünglich Apostolischen immer mittelbarer und zweifelhafter werden musste [1]).

---

scheidet hier zwischen dem mündlichen Unterricht der Apostel und ihren Schriften, betrachtet aber die Schriften nur als das nachher noch Hinzugekommene, somit Zufällige, Untergeordnete.) *Si haec ita sunt, constat, proinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis, Apostolicis, matricibus et originalibus fidei conspiret, veritati deputandam, sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo accepit. — Superest ergo, uti demonstremus, an nostra doctrina, cujus regulam supra edidimus, de Apostolorum traditione censeatur; et ex hoc ipso an ceterae de mendacio veniant. Communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod nulla doctrina diversa, hoc est testimonium veritatis.*

1) Gegen diesen Begriff der Tradition machten schon die Gnostiker Einwendungen, die sich auf die verschiedenen Momente desselben bezogen. Vgl. oben S. 212 f.

Die Kirchenlehrer, die auf diese Weise hauptsächlich den Begriff der Tradition bestimmten, waren, wie wir schon früher gesehen gehaben, Irenäus und Tertullian. Es ist vollkommen klar, dass zunächst der Gegensatz gegen die Häretiker, der Streit mit denselben, an welchem gerade diese Kirchenlehrer einen so lebhaften Antheil nahmen, es war, was sie bestimmte, die Schrift in dieses untergeordnete Verhältniss zur Tradition zu setzen, und als das von ihr Abhängige zu betrachten. Irenäus spricht in dieser Beziehung den Gedanken aus, man könne sich zwar die Tradition ohne die Schrift, nicht aber die Schrift ohne Tradition denken, indem er als möglich annimmt, dass es auch keine Schrift gebe. Wenn auch nur über eine unbedeutendere Sache ein Streit entstehe, sagt er 3, 4, müsse man sich an die ältesten Kirchen wenden, bei welchen die Apostel selbst gewesen seien und gelebt haben. „Wie aber, wenn die Apostel nichts schriftliches hinterlassen hätten? Müsste man sich nicht an den Inbegriff des mündlichen Unterrichts halten, welchen sie denen zurückgelassen, denen sie die Gemeinden anvertraut haben? [1]) Gibt es doch manche Völker unter den Barbaren, die an Christus glauben, und ohne Papier und Dinte die heilbringende Lehre durch den heiligen Geist in ihren Herzen geschrieben haben, und die alte Überlieferung treu bewahren“? Man stand überhaupt, woran auch diese Stelle erinnert, jener Zeit, in welcher das lebendige Wort und die lebendige That der Apostel das Christenthum in der Welt verbreitet und die ersten Gemeinden gestiftet hatte, zu nahe, als dass man die Vermittlung mit dem Urchristenthum vorzugsweise nur in dem todten Buchstaben der noch wenig verbreiteten und nur wenigen zu-

---

1) *Quid autem, si neque Apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quem tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias. Cui ordinationi assentiunt multae gentes etc.* A. a. O.

gänglichen Schrift hätte finden können. Desswegen fassen auch solche Kirchenlehrer, die mit den Häretikern nicht in dieselbe unmittelbare Berührung kamen, wie Irenäus und Tertullian, den Inbegriff der christlichen Wahrheit in dem Begriff der kirchlichen oder apostolischen Tradition zusammen, wie z. B. Origenes in der schon früher angeführten Stelle De princ. 1. praef. in diesem Sinne von der *ecclesiastica praedicatio* spricht, *per successionis ordinem ab Apostolis tradita, et usque ad praesens in ecclesiis permanens.* Nur was auf keine Weise von der kirchlichen und apostolischen Tradition abweicht, kann für wahr gehalten werden. Sie ist das Princip und Kriterium, wornach alles beurtheilt werden muss, wesswegen sie von Clemens von Alexandrien κανὼν ἀληθείας, oder κανὼν ἐκκλησιαστικὸς genannt wird. Strom. 6, 15. 7, 7. 15.

Wenn auch bisweilen von den kirchlichen Schriftstellern als Erkenntnissquelle der christlichen Wahrheit nicht sowohl die Tradition, sondern vielmehr die Schrift genannt wird, so ist doch auch daraus nicht zu schliessen, dass man sich das Verhältniss zwischen Tradition und Schrift anders als auf die angegebene Weise gedacht habe. Eine Stelle dieser Art ist bei Clemens Strom. 7, 15. „Diejenigen müssen gar sehr irren“, sagt Clemens, „die Grosses unternehmen, ohne von der Wahrheit selbst den Kanon der Wahrheit erhalten zu haben. Wer aber einmal vom rechten Weg abgekommen ist, irrt meistens auch im Einzelnen, weil er kein Kriterium des Wahren und Falschen hat. Denn wenn sie ein solches hätten, so würden sie den göttlichen Schriften folgen. Wie nun einer aus einem Menschen ein Thier werden kann, gleich den von der Circe Bezauberten, so hört der auf ein Mensch Gottes zu sein, und einer, der dem Herrn glaubt, der sich der kirchlichen Tradition widersetzt, und zu Meinungen menschlicher Häresen überspringt. Wer aber von diesem Irrthum bekehrt, der Schrift Gehör gibt und sein Leben der Wahrheit zuwendet, wird gleichsam ein

Gott aus einem Menschen. Denn den Anfang oder das Princip der Lehre haben wir in dem Herrn, der durch die Propheten, das Evangelium und die Apostel auf vielfache Weise vom Anfang zum Ende der Gnosis führt. Wer für sich glaubig ist, verdient auch Glauben in Beziehung auf die Schrift und Rede, die durch den Herrn zum Heil der Menschen wirkt. Durch die Rede (φωνῇ) des Herrn werden wir zur Erkenntniss der Wahrheit unterrichtet, durch die Rede des Herrn beglaubigen wir, was wir suchen, sie ist glaubwürdiger als jeder Beweis, oder vielmehr, sie ist der einzige Beweis; vermöge dieser Kenntniss sind die, die die Schrift nur gekostet haben, Glaubige, die aber weiter gekommen sind, haben die vollkommene Erkenntniss der Wahrheit, oder sind Gnostiker.“ Clemens spricht hier zwar von der Schrift, als der Erkenntnissquelle der Wahrheit, es ist aber deutlich zu sehen, dass er über die Schrift etwas anderes setzt, wodurch erst das rechte Verständniss der Schrift, wie sie der Gnostiker haben soll, möglich wird. Diess ist es, was er den κανὼν ἀληθείας, aber auch κανὼν ἐκκλησιαστικὸς, oder παράδοσις ἐκκλησιαστικὴ nennt. Was er unter dieser Tradition versteht, erhellt deutlicher aus der Stelle Strom. 6, 15. „Alles ist plan und klar den Verständigen, sagt die Schrift, d. h. denen, welche die von dem Herrn kundgegebene Erklärung der Schrift nach dem kirchlichen Kanon erhalten haben und bewahren. Der kirchliche Kanon aber ist ἡ συνωδία καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδομένῃ διαθήκῃ. Nun spricht Clemens davon, dass die Schrift aus vielen Ursachen ihren Sinn verberge, erstens desswegen, damit unser Forschungstrieb um so mehr geweckt werde, und wir stets darüber wachen, den wahren Sinn der heilbringenden Lehre aufzufinden, sodann, weil es sich nicht für alle schicke, alles zu verstehen, damit es ihnen nicht zum Schaden gereiche, wenn sie das vom heiligen Geist heilsam Gesagte anders nehmen. Desswe-

gen sind die für die Auserwählten unter den Menschen, für diejenigen, welche vom Glauben zur Gnosis sich erheben, aufbewahrten heiligen Mysterien der Propheten in Parabeln verhüllt. Denn der Charakter der Schrift ist parabolisch, eine Parabel aber ist, wie man sagt, eine Ausdrucksweise, die durch anderes das eigentlich Gemeinte energisch darstellt (λέξις δι' ἑτέρων τὰ κυρίως λεγόμενα μετ' ἐνεργείας περιστάνουσα). Was also nach Clemens die Tradition zum Inhalt hat, ist der Schlüssel zur symbolisch-allegorischen Erklärung des alten Testaments (denn nur dieses versteht Clemens zunächst unter der Schrift), wie sie nur dann möglich ist, wenn man das alte Testament vom Standpunkt des Christenthums aus auffasst. Offenbar versteht Clemens unter der kirchlichen Tradition etwas ganz anderes, als Irenäus und Tertullian, und selbst Origenes (denn alle diese verstehen unter Tradition nur den allgemeinen Inbegriff der christlichen Lehre); gleichwohl macht auch Clemens die Schrift von der Tradition abhängig, indem nur in dieser das Princip des richtigen Verständnisses der Schrift enthalten sein soll.

Übrigens kann uns eben der eigene Begriff, welchen Clemens mit der Tradition verband, noch auf ein Moment aufmerksam machen, das in Ansehung des Begriffs der Tradition, wie er sich in dieser Periode bildete, zu beachten ist. Es lässt sich wohl nicht verkennen, dass dabei auch die Begriffe, die schon die vorchristliche Zeit von geheimen Traditionen hatte, mitwirkten. Die alten Mysterien hatten ihre geheimen Überlieferungen, ihre ἱεροὺς λόγους, unter den Philosophen hatte Pythagoras den Unterschied des Esoterischen und Exoterischen eingeführt, mehrere Philosophen sollten ihre eigentliche Lehre weder der grossen Menge ihrer Schüler mitgetheilt, noch in den Schriften, die sie verfassten, öffentlich dargelegt, sondern nur einem engern Kreise, in welchem sie als eine geheime Tradition, die nicht ein Gemeingut für

alle werden sollte, sich forterbte, vorbehalten haben. Eben diese Ansicht von einem nothwendigen Unterschied, der zwischen Esoterischem und Exoterischem, Geheimem und Öffentlichem zu machen sei, wurde nun auch auf das Christenthum, auf das Verhältniss von Schrift und Tradition, übergetragen. Die Schriften der Apostel waren ein Gemeinbesitz, der in aller Hände kommen konnte; aber es fragte sich in Beziehung auf sie, theils ob sie alles enthalten, was zum Inhalt der christlichen Lehre gehöre, theils woher der Schlüssel zu erhalten sei, um den dunkeln, tiefern Sinn, welchen man in manchem wenigstens zu finden glaubte, aufzuschliessen. Bei der jener Zeit überhaupt eigenen, sowohl unter Juden als Heiden in manchen Erscheinungen sich zeigenden Vorliebe für das Geheime, Esoterische, nicht allen Bekannte und Gemeinsame, kann es nicht befremden, dass auch unter den Christen manche diese Richtung nahmen. Eine solche Vorliebe für das nur in einem kleineren Kreise sich Fortbewegende, nur in der Erinnerung Einzelner und in der mündlichen Sage Erhaltene und Fortlebende spricht sich schon in der Nachricht aus, die Eusebius K.G. 3, 39 über Papias mittheilt: Er schrieb fünf Bücher mit der Aufschrift: Darlegung der Aussprüche des Herrn. Im Eingange dieser Schrift sagt er von sich selbst: wenn er einen getroffen, der mit den Ältern Umgang gehabt habe, so habe er genau nach den Reden der Ältern geforscht, was Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jacobus, Johannes, Matthäus, oder andere Jünger des Herrn, was Aristion und der Presbyter Johannes, die Jünger des Herrn, gesagt haben. Denn ich glaubte nicht, sind die Worte des Papias, dass das, was ich aus den Schriften lernte, einen so grossen Nutzen gewähren werde, wie das, was ich aus der lebenden und bleibenden Sage (παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης) vernahm. Papias wollte auf diesem Wege, wie Eusebius bemerkt, sogar in den Besitz einiger Parabeln und Reden Jesu gekommen sein, die

sich nur in der mündlichen Tradition, in der παράδοσις ἄγραφος erhalten hatten. Es wird demnach hier der mündlichen Tradition ein gewisser Vorzug vor den Schriften gegeben.

Vorzüglich aber zeigt sich die Einwirkung des mysteriösen Geistes der alten Welt auf den christlichen Begriff der Tradition bei den Gnostikern, in der beinahe allgemeinen Gewohnheit derselben, eine geheime esoterische Tradition, die sie bald von einem Apostel oder apostolischen Schüler ableiteten, bald auch an irgend einen bekannten Namen der vorchristlichen, selbst der patriarchalischen Zeit (z. B. den Seth, der von vielen als Repräsentant des pneumatischen Geschlechts und Stammvater der wahren Erkenntniss betrachtet wurde), anknüpften, als Quelle ihrer religiösen und christlichen Lehren vorzugeben. So führte z. B. Basilides die Überlieferung seiner Theosophie auf den Glaukias, einen vorgeblichen ἑρμηνεὺς des Apostels Petrus, auch auf den Apostel Matthias zurück, Valentin leitete seine Theologie insbesondere von einem Theodas, einem vorgeblichen Schüler des Apostels Paulus, ab, auch Ptolemäus berief sich auf eine apostolische Überlieferung, die auch zu ihm herabgekommen sei, und ebenso andere [1]).

Wie die Alexandriner in so manchem die Gnostiker sehr nahe berührten, so auch in der Ansicht von der Tradition. Es gilt diess wenigstens von Clemens, welcher Strom. 1, 1 von seiner Schrift sagt, er schreibe sie als Nachbild und Skizze der lebendigen beseelten Reden, die er zu hören gewürdigt worden sei, und der seligen und wahrhaft denkwürdigen Männer. Von diesen sei einer in Hellas gewesen, ein anderer in Grossgriechenland, ein anderer aus Cölesyrien, ein anderer aus Ägypten. Andere seien aus dem Orient gewesen, einer von diesen aus Assyrien, ein anderer in Palästina, ein Hebräer

1) Vgl. Neander, Gnost. Syst. S. 65. 133. 167.

seiner Herkunft nach. „Mit dem letzten, der aber eigentlich der erste war, war ich in Ägypten zusammen, er war in der That eine sicilische Biene, die die Blüthen der prophetischen und apostolischen Wiese sammelte, und eine unverfälschte Gnosis den Seelen der Hörenden einpflanzte. Indem nun jene die wahre Überlieferung der glückseligen Lehre von Petrus und Jacobus, Johannes und Paulus erhielten, so dass sie von dem Vater auf den Sohn kam (wenige aber sind den Vätern ähnlich), kamen nach Gottes Fügung jene vorelterlichen und apostolischen Samenkeime auch auf mich, um in mir niedergelegt zu werden, und jene Männer werden sich freuen, dass in dieser Schrift niedergelegt wird, was sie überliefert haben; denn diese Darstellung kommt aus einer Seele, die voll Verlangen ist, die herrliche Überlieferung so zu bewahren, dass sie nicht entfliehen kann. Der Herr lässt die göttlichen Mysterien und das heilige Licht denen mittheilen, die solches fassen können, aber nicht vielen hat er geoffenbart, was nicht für viele ist, sondern wenigen. Das Geheime wird dem Worte anvertraut, nicht dem Buchstaben: τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδοται." Man vergleiche hiemit die Stelle Strom. 6, 7, wo Clemens sagt: „Wenn wir Christus die Weisheit nennen, und er durch die Propheten so wirkt, dass man dadurch die gnostische Überlieferung lernen kann, wie er sie selbst während seiner Gegenwart die heiligen Apostel gelehrt hat, so besteht die Weisheit in der Gnosis, in einer festen und sichern Wissenschaft und Kenntniss des Seienden, Künftigen und Gewesenen, wie sie von dem Sohn Gottes überliefert und enthüllt worden ist. Wenn das Ziel des Weisen die Betrachtung (ἡ θεωρία) ist, so strebt zwar auch die Philosophie nach der göttlichen Wissenschaft, der Weise erreicht sie aber nicht, wenn er nicht die ihm klargemachte prophetische Rede durch Unterricht in sich aufnimmt, wodurch er das Seiende, Künftige und Gewesene, wie es war, ist, und sein wird, versteht. Die Gnosis selbst

aber ist successiv zu Wenigen von den Aposteln auf dem Wege einer ungeschriebenen Überlieferung gekommen“ (ἡ γνῶσις αὐτὴ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν Ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν). Clemens setzt, wie er auch 5, 10 ausdrücklich bemerkt, voraus, dass es die Apostel mit den Mysterien des Glaubens ebenso gehalten haben, wie die alten griechischen Philosophen zwischen Esoterischem und Exoterischem zu unterscheiden pflegten. Es gibt daher eine den Schriften der Apostel zur Seite gehende, durch mündliche Tradition von Christus und den Aposteln her überlieferte Geheimlehre, deren Gegenstand und Inhalt vorzugsweise der in den Schriften der Propheten enthaltene symbolisch-allegorische Sinn ist, dessen tiefere Kenntniss das Wesen des wahren Gnostikers ausmacht. Je grösseres Gewicht die Alexandriner auf die allegorisch-mystische Interpretationsweise legten, desto mehr musste ihnen daran gelegen sein, ihre Erklärungen gegen den Vorwurf einer subjectiven Willkür sicher zu stellen. Desswegen sollte nun die Quelle derselben eine geheime Tradition sein, womit sie im Grunde nur ihren Anspruch auf objective Wahrheit bezeichnen wollten, wie die Gnostiker, wenn sie ihre eigenthümlichen Lehren aus einer in die älteste Vorzeit zurückgehenden Überlieferung ableiteten.

Unter den christlichen Kirchenlehrern hat übrigens nur Clemens eine geheime Tradition dieser Art so bestimmt behauptet, und so grosses Gewicht auf sie gelegt. Selbst Origenes hat eine ähnliche Ansicht mehr nur angedeutet, hauptsächlich in der Stelle contra Cels. 6, 6, wo er sagt: ob Plato noch etwas besseres und göttlicheres gehabt habe, als er in seinen Schriften niederlegte, wolle er jedem selbst zu untersuchen überlassen, die Propheten aber haben in ihrem Geiste noch Grösseres, als sie schrieben, gedacht, was sie nicht schrieben. Origenes beruft sich auf Ezechiel 2, 9 f. Auch von Johannes werde etwas Ähnliches gemeldet, und auch Paulus

habe geheime, für einen Menschen unaussprechliche Worte gehört. Ja Jesus selbst soll das Wort Gottes seinen Jüngern geheim vorgetragen haben und besonders wenn er sich mit ihnen von der Menge zurückgezogen hatte. Was er ihnen aber dann sagte, sei nirgends aufgeschrieben, denn es schien nicht geeignet, aufgeschrieben und der Menge mitgetheilt zu werden. Desswegen möchte er behaupten, dass diese Männer weit besser als Plato eingesehen haben, was sie aufzuschreiben haben, und wie, und was auf keine Weise für die grosse Menge aufgeschrieben werden dürfe, was sie zu sagen haben und was nicht. Es erhellt wohl aus allem, dass es hauptsächlich die dem Alterthum eigene Vorliebe für ein geheimes esoterisches Wissen, und die längstgewohnte, gerade bei den berühmtesten Weisen vorausgesetzte Unterscheidung einer esoterischen und exoterischen Lehre war, was diese Kirchenlehrer bei dem Bestreben, das Christenthum in seiner tiefern Bedeutung aufzufassen, auf die eigene Idee eines geheimen traditionellen Christenthums brachte.

Eigene Ansichten über Schrift und Tradition, und das Verhältniss beider finden sich auch bei dem Verfasser der clementinischen Homilien. Vom mosaischen Gesetz wird Hom. 3, 47 behauptet, es sei von Moses siebenzig weisen Männern ungeschrieben gegeben worden, um überliefert und in der Folge der Geschlechter beobachtet zu werden. Aber nach dem Hingang Mosis sei es von jemand geschrieben worden, nicht von Moses selbst. Der gestorbene Moses habe doch nicht schreiben können (5. Mos. 34, 5), dass Moses gestorben sei? Ungefähr fünfhundert Jahre nach Moses sei es in dem erbauten Tempel gefunden worden und nach andern fünfhundert Jahren in dem Brande unter Nebucadnezar zu Grunde gegangen. Auch darin, dass es nach Moses geschrieben wurde und öfters zu Grunde gieng, habe sich die Voraussicht des Moses beurkundet; denn weil Moses seine Vernichtung

voraussah, schrieb er es nicht, die aber, welche es schrieben, sind ebendadurch, dass sie seine Vernichtung nicht voraussahen, ihrer Unwissenheit überführt, und waren daher keine Propheten. Ohne Zweifel sollte die von dem Verfasser behauptete Verfälschung des Gesetzes ebendarin ihren Grund haben, dass das Gesetz geschrieben worden war. Desswegen sollten auch die Schriften, die die Vorträge des Petrus enthielten und von Petrus dem Jacobus, dem Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde, zugeschickt wurden (s. die Epist. Petri ad Jacob.), geheim gehalten und nur Erprobten mitgetheilt werden, auf dieselbe Weise, die Moses bei den Siebenzig befolgte, die seine Kathedra einnahmen. Auf diese Weise sollte man den Kanon der Wahrheit überliefern und alles nach der Überlieferung erklären.

Es wird demnach auch hier der Tradition ein höherer Werth beigelegt, als der Schrift: sie wird in Vergleichung mit der der Möglichkeit der Vernichtung stets ausgesetzten, jedem offen stehenden Schrift als ein sichreres Mittel der Mittheilung der Wahrheit betrachtet. So wirkten in dieser Periode mehrere Momente zusammen, der Tradition einen gewissen Vorzug vor der Schrift zu geben.

Lehre von der Schrift und Inspiration.

Obgleich die Schrift der Tradition nachstehen musste, so wurde doch der hohe Werth, welchen die Schrift als Erkenntnissquelle des Christenthums hat, keineswegs verkannt, wie schon der Gebrauch beweist, welchen die Kirchenlehrer unserer Periode für ihre dogmatischen Behauptungen und Untersuchungen mehr und mehr von Stellen der Schrift nicht blos des alten, sondern auch des neuen Testaments machten. Wie gering aber anfangs noch der Gebrauch der neutestamentlichen Schriften war, ist z. B. aus Athenagoras Abhandlung über die

Lehre von der Auferstehung zu sehen, in welcher keine Schriftstelle angeführt wird. Indem wir nun hier alles ausscheiden, was in die sogenannten Einleitungen in's alte und neue Testament gehört, lässt sich das, was neben der Lehre von der Inspiration hier Erwähnung verdient, in folgende Punkte zusammenfassen:

1. Beim alten Testament fand eine gewisse Differenz in Hinsicht der Apokryphen statt. Da sich die griechischen Kirchenlehrer der Übersetzung der LXX, die lateinischen der Vulgata, welcher, wie der Übersetzung der LXX, die Apokryphen beigegeben waren, zu bedienen pflegten, so wurde gewöhnlich zwischen den apokryphischen und eigentlich kanonischen Schriften des alten Testaments in Hinsicht ihres dogmatischen Werths nicht unterschieden. Um die genauere Kenntniss des alttestamentlichen Kanon machten sich zuerst Melito, der Bischof von Sardes im zweiten Jahrhundert, und Origenes verdient. Aus dem Verzeichniss, das sie von den Schriften des alten Testaments gaben, erhellte, dass die Apokryphen nicht zum Kanon des alten Testaments gehören, und ihnen daher auch nicht derselbe dogmatische Werth zugeschrieben werden dürfe. Gleichwohl zeigt sich auch wieder selbst bei Origenes ein gewisses schwankendes Urtheil über den Werth dieser Bücher und den Gebrauch, der von ihnen zu machen ist. Er citirt zuweilen apokryphische Bücher wie kanonische, und scheint der Voraussetzung noch Raum gegeben haben, dass doch vielleicht wenigstens einzelne derselben auch schon ursprünglich zum hebräischen Kanon gehört haben.

2. Da sich der Kanon der neutestamentlichen Schriften in dieser Periode erst bildete, so lag es in der Natur der Sache, dass über einige Schriften, die später gleichwohl in den Kanon aufgenommen wurden, eine nicht unbedeutende Verschiedenheit der Meinungen stattfand. Aber auch über

solche Schriften, die niemals eine Stelle im Kanon erhielten, wie z. B. über die Schrift des Hermas, finden sich zuweilen Äusserungen, die beweisen, dass sich der Begriff von dem kanonischen Charakter einer Schrift noch nicht hinlänglich befestigt hat. Es hängt diess jedoch schon mit der Lehre von der Inspiration zusammen.

3. Wie man die Tradition der Schrift voranstellte, so setzte man zum Theil wenigstens auch die Schriften des neuen Testaments in ein untergeordnetes Verhältniss zu den Schriften des alten Testaments, und zwar aus demselben Grunde, weil die Schriften des neuen Testaments wenigstens in der ersten Zeit noch zu wenig allgemein bekannt und gebraucht waren. Überhaupt aber war ja der ganze Standpunkt, von welchem aus man das Christenthum auffasste, noch zu alttestamentlich. Ein Hauptmoment, das dazu mitwirkte, um dem alten Testament in seinem Verhältniss zum neuen Testament und zum Christenthum eine so überwiegende Bedeutung zu geben, war die allegorisch-mystische Interpretationsweise, die im alten Testament finden liess, was man wollte. Machte doch selbst Clemens von Alexandrien Christus im Grunde nur zum Interpreten des alten Testaments, indem er nach den schon angeführten Stellen den Unterricht, welchen Christus den Aposteln ertheilte und die von Christus und den Aposteln ausgegangene Tradition vorzugsweise darauf bezog, den in den Schriften der Propheten verborgenen tiefern Sinn aufzuschliessen. Ist das Christenthum nur das enthüllte Prophetenthum, so sind auch die Schriften des neuen Testaments, wie die christliche Tradition und das Christenthum selbst, nur der Commentar zu den Schriften des alten Testaments.

Ungefähr ebenso dachte sich der Verfasser der Clementinen das Verhältniss des alten Testament zum neuen, da er Mosaismus und Christenthum ihrem objectiven Inhalte nach für identisch hielt, nur machte er von der allegorischen Inter-

pretation keinen Gebrauch, und setzte dagegen voraus, dass die Schriften des alten Testaments in sehr vielen Stellen verfälscht worden seien. Das Christenthum ist nur die Erneuerung und Wiederherstellung jener Urreligion und Uroffenbarung, deren Organe und Träger vor der Sündfluth Adam und Henoch, nach derselben Noah, Abraham, Isaak, Jakob und Moses, die sogenannten sieben Säulen der Welt (Hom. 18, 13 f.) waren. Da das Gesetz nach dem Tode des Moses gegen seinen Willen schriftlich aufgezeichnet würde, so erhielt es nun sogleich auch durch den Einfluss des bösen Princips falsche Zusätze, welche Lästerungen gegen den Weltschöpfer enthalten (πολλὰ αὐτοῦ καταψεύδονται αἱ γραφαί. Hom. 2, 41. 38). In allen alttestamentlichen Schriften, namentlich auch im Pentateuch, finden sich falsche Lehren und Aussprüche, theils über Gott, theils über die Frommen des alten Testaments. In Beziehung auf Gott werde weder seine Einheit überall festgehalten (Hom. 2, 43. 3, 10), noch seine Erhabenheit über menschliche Affecte und Schwächen, über Zorn, Neid, Reue, Unwissenheit, wohin besonders auch die Gott zugeschriebene Freude an blutigen Opfern gehört, auf welche der ganze Opferdienst des gemeinen Judenthums sich gründet. Dergleichen Schriftstellen werden theils durch andere ihnen zuwiderlaufende Stellen der Schrift widerlegt, wie die vielgötterischen durch viele andere, welche nur Einen Gott lehren, die, welche Gott Freude am Opferfleisch zuschreiben, durch die Erzählung, dass er die nach Fleisch Lüsternen in der Wüste tödtete, was sein Missfallen an dem Schlachten der Thiere beweise (Hom. 3, 45); theils werden solche Aussprüche der Schrift durch die Werke Gottes widerlegt, denn demjenigen kann die Zukunft nicht unbekannt sein, der die in die Zukunft schauenden Propheten schafft (2, 49), derjenige kann nicht (nach Ps. 17) in Sturm und Finsterniss wohnen, welcher den reinen Himmel geschaffen hat und die alles beleuchtende Sonne und der Sterne unwandel-

bare Bahn: diese Handschrift (χειρόγραφον) Gottes, der Himmel, beweist theils seine reine, theils seine unveränderliche Gesinnung (H. 3, 45). Was die Frommen des alten Testaments, die Patriarchen, betrifft, Adam, Noah, Abraham, Moses u. a., so werden sie im alten Testament schnöde verunglimpft, was aber ebenfalls theils in der Schrift, theils in der Natur der Sache seine Widerlegung findet. So finden sich überall im alten Testament falsche Lehren, und vermöge dieser Beschaffenheit des Pentateuchs insbesondere kann jeder alles, was er erdenken mag, auf Schriftbeweise stützen, weil πάντα αἱ γραφαὶ λέγουσιν (3, 9. 10), so dass jeder diejenige Vorstellung in der Schrift zu finden glaubt, zu welcher er vorher schon geneigt ist (16, 10). Verbinden wir diese Behauptung mit dem Vorzug, welchen auch der Verfasser der Clementinen der Tradition vor der Schrift gibt, so finden wir auch hier wieder dasselbe Argument, dass die Schrift für sich ohne die Tradition nicht zureiche, weil die Schrift für sich stets Gelegenheit gebe, aus allem alles zu machen. Aber nicht blos verfälschte Schriftstellen finden sich im alten Testament, sondern in einigen Büchern desselben ist auch überhaupt das göttliche Gepräge zu vermissen. Es sind diess die prophetischen Schriften und die Psalmen, deren Gehalt der Verfasser der Clementinen tief unter die mosaischen Schriften stellt. Denn für falsche Prophetie wird es erklärt, wenn blos zu Zeiten die höhere Begeisterung über einen Propheten komme, wenn sich seine Voraussagungen nur auf diese Welt, auf irdische Reiche, beziehen, und dazu noch unbestimmt und dunkel seien (was offenbar die alttestamentlichen Propheten trifft). Hom. 3, 12—15. 23. Christus selbst habe die alten Propheten des Irrthums beschuldigt und gesagt, dass sie ihn nicht gesehen haben. 3, 53 [1]). Von den Psalmen wird gesagt, 3, 25, die

1) Vgl. Matth. 13, 17.

Nachkommen Kains in der weiblichen oder falschen Prophetie seien Psalmisten und Ehebrecher gewesen und haben durch ihre Lüste Kriege verursacht, was nur auf David gehen kann. Dass endlich nach dem Verfasser der Clementinen der Pentateuch nicht nur nicht von Moses, sondern nicht einmal von einem gottbegeisterten Manne geschrieben worden ist, ist nebst dem Grunde für diese Behauptung schon erwähnt worden. Wie nun Christus überhaupt als Erneuerer des adamitisch-mosaischen Gesetzes erschien, so gehörte zu seiner Bestimmung auch diess, dass er in den verfälschten Büchern des alten Testaments zwischen Wahrem und Falschem unterscheiden lehrte, wofür sich der Verfasser vorzugsweise auf den auch von Clemens von Alexandrien aus dem Evangelium der Ägyptier angeführten Ausspruch Christi beruft: γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται (was voraussetze, dass es in der Schrift auch falsche Münzen gebe). 2, 51. 3, 50. 18, 20. Kennzeichen dieser Unterscheidung des Wahren und Falschen habe Christus angegeben, wenn er durch den Ausspruch Marc. 12, 29 den Polytheismus verwarf, durch die Behauptung, dass Gott vorherwisse, Matth. 6, 8, dass er keine Opfer begehre, Matth. 9, 13, den Anthropopathismus und den damit zusammenhängenden Opferdienst missbilligte, und durch den Ausspruch, dass Abraham, Isaak und Jacob nicht gestorben seien, Matth. 22, 32, das gegen die Patriarchen unziemlich Geschriebene widerlegte. Hom. 3, 55. So ist Christus auch nach dieser Ansicht nur der Interpret des Ächten und Wahren im alten Testament, nur machte es nach dem Verfasser der Clementinen auch schon vor Christus die geheime Tradition, die sich von Moses an mündlich unter den jüdischen Lehrern fortpflanzte, möglich, das Falsche in den Schriften des alten Testaments zu erkennen und auszuscheiden.

Wie verschieden sich aber überhaupt die Ansicht von dem Verhältniss des alten und neuen Testaments bei den ver-

schiedenen christlichen Secten dieser Periode gestaltete, geht schon aus der frühern Betrachtung dieser Secten hervor. Wenn jüdisch-gesinnte Secten, wie die Ebioniten und Nazaräer, einzelne Schriften des neuen Testaments, wenigstens die paulinischen Briefe, entweder geradezu verwarfen, oder wenigstens nicht sehr achteten, so gab es dagegen Gnostiker, welche, wie Marcion, nur die Schriften des Apostels Paulus als die authentische Erkenntnissquelle des Christenthums betrachteten, und in demselben Verhältniss eine um so geringere Vorstellung von den Schriften des alten Testaments hatten. Es ist bekannt, wie streng Marcion zwischen Gesetz und Evangelium unterschied und den Gegensatz des alten und neuen Testaments durchführte. Von Ptolemäus, einem Schüler Valentin's, wissen wir, dass er das in dem Pentateuch enthaltene Religionsgesetz in drei verschiedene Theile zerlegte: 1. in das, was unmittelbar vom Demiurgos herrührt, und vollkommen rein, ohne alle Beimischung von etwas Bösem ist, der Theil des alten Testaments, welcher vorzugsweise das Gesetz ist; 2. was Moses nicht nach göttlicher Eingebung, sondern nach seinen eigenen Gedanken verordnet hat, jedoch nicht in der Absicht, dem Demiurg zu widersprechen, sondern nothgedrungen wegen der Schwäche derer, denen er seine Gesetze gab; 3. die von den Ältesten des Volks hinzugesetzten Verordnungen [1]). Es werden demnach auch hier von der ursprünglichen Religionslehre spätere Beimischungen unterschieden, die Gnostiker konnten aber überhaupt auch das Ächte und Göttliche in den Schriften des alten Testaments nur als eine vom Demiurg herrührende, durch untergeordnete Geister vermittelte Offenbarung betrachten. Weder der höchste Gott kann der Urheber desselben sein, sagt Ptolemäus [2]), dazu ist es zu mangelhaft, noch der

---

1) Neander, Gnost. Syst. S. 163.

2) In dem Briefe bei Grabe, Spicileg. Patrum. Sec. 2. T. I. S. 69.

Teufel, denn dieser ist ein Beförderer der Ungerechtigkeit, und hat auch die Welt nicht erschaffen, sondern es kommt von einem geringern und gerechten Gotte, welcher auch die Welt erschaffen hat.

Indem wir nun zu der Lehre von der Inspiration übergehen, zeigt sich uns auch in dieser Beziehung das Verhältniss, in welchem das alte Testament zum neuen stand, von einer nicht unwichtigen Seite. Die hohe Vorstellung, welche die Juden von der Göttlichkeit der alttestamentlichen Schriften hatten, gieng auch auf die Christen über, und ebendiess gab nun die nächste Veranlassung, dass dieselbe Vorstellung auch auf die Schriften des neuen Testaments mehr und mehr übergetragen wurde. Die Christen mussten um so geneigter sein, die gewöhnliche jüdische Vorstellung von dem besondern Antheil der Gottheit an der Abfassung der Schriften des alten Testaments auch zu der ihrigen zu machen, da das hohe Gewicht, das sie theils auf die im Christenthum in Erfüllung gegangenen alttestamentlichen Weissagungen legten, theils auf die allegorisch-mystische Interpretation, die ja einen tiefern geistigen Sinn in der Schrift nur dann mit Recht fand, wenn die Worte der Schrift, Worte des göttlichen Geistes waren, nothwendig auf dieser Voraussetzung beruhte, und da die Kirchenlehrer sich beinahe durchaus der Übersetzung der LXX bedienten, so trugen sie kein Bedenken, mit den alexandrinischen Juden auch bei dieser Übersetzung eine höhere göttliche Mitwirkung anzunehmen, wesswegen Justin, Cohort. ad Gr. c. 13, Irenäus, 3, 21, u. a. die bekannte jüdische Sage von der wundervollen Entstehung der Übersetzung der LXX mit voller Überzeugung von ihrer Wahrheit wiederholen.

Welchen Begriff die Kirchenlehrer dieser Periode von der Inspiration der alttestamentlichen Schriften hatten, können wir schon aus folgender Stelle des ersten Schriftstellers sehen, der sich hierüber ausführlicher aussprach. Justin sagt

Coh. ad Gr. c. 8, dass man bei dem Widerstreit und der Unzuverlässigkeit der griechischen Philosophen nichts besseres thun könne, als wenn man sich zu den Propheten der Hebräer wende, die nichts selbst erdacht haben, und niemals in Streit mit einander gerathen seien. Denn nicht von Natur und durch menschlichen Scharfsinn können so grosse und göttliche Dinge von den Menschen erkannt werden, sondern nur durch das göttliche Geschenk, das auf die heiligen Männer herabkam, die keiner Wortkunst und Dialektik bedurften, sondern sich selbst rein der Einwirkung des h. Geistes hingaben, damit das göttliche, vom Himmel herabgekommene Plektron sich dieser heiligen Männer wie einer Cither oder Leier bediente, um uns Kenntniss der göttlichen und himmlischen Dinge zu ertheilen. Daher sie auch wie mit Einem Munde und mit Einer Zunge sich über die göttlichen Wahrheiten ausgesprochen haben. Die Vergleichung mit einem musikalischen Instrument war das gewöhnliche Bild, womit die Kirchenlehrer den Begriff einer die menschliche Thätigkeit beinahe völlig ausschliessenden göttlichen Einwirkung bezeichneten. Auch Athenagoras sagt in seiner Legat. c. 9 von den Propheten, dass sie entrückt aus ihren eigenen Gedanken, indem der göttliche Geist sie bewegte, ausgesprochen haben, was ihnen eingegeben wurde, indem der göttliche Geist sich ihrer bediente, wie ein Flötenspieler in die Flöte haucht. Dasselbe hat Athenagoras kurz zuvor c. 7 mit den Worten ausgedrückt, man müsse dem Geist Gottes glauben, der den Mund der Propheten wie ein Instrument in Bewegung gesetzt habe (πιστεύειν τῷ παρὰ τοῦ θεοῦ πνεύματι, ὡς ὄργανα κεκινηκότι τὰ τῶν προφητῶν στόματα). Ebenso spricht Theophilus Ad Autol. 2, 9 von den Propheten als den mit dem heiligen Geist erfüllten Gottes-Männern, die von Gott selbst begeistert und belehrt wurden, und Organe Gottes waren, und seine Weisheit in sich aufnahmen, und durch diese von der Schöpfung der Welt und allem übrigen sprachen.

Der Ausdruck ὄργανα in der Bedeutung musikalischer Instrumente, eine bildliche Vergleichung, die auch schon Philo von den Propheten öfters gebraucht und weiter ausgeführt hatte, sollte das rein passive Verhältniss der heiligen Schriftsteller zum göttlichen Geist bezeichnen.

Auf der andern Seite sollte aber doch in den Propheten das Selbstbewusstsein des menschlichen Geistes nicht in dem Grade vor dem göttlichen Geist zurückgetreten sein, dass es von demselben völlig überwältigt wurde. Dieses Extrem von dem Begriff der wahren prophetischen Begeisterung auszuschliessen, veranlasste die Kirchenlehrer der Gegensatz zum Montanismus. Auch Montanus nannte sich selbst als Propheten das πλῆκτρον für die Menschen. Aber eine so ekstatische Begeisterung, wie die montanistische war, schien den orthodoxen Kirchenlehrern gar zu sehr mit jener den Geist verwirrenden, dämonischen zusammenfallen, die an den heidnischen Orakeln gerügt wurde. Desswegen war eben diess eine im Streit mit den Montanisten vielbesprochene Streitfrage, wie wir aus Tertull. c. Marc. 4, 22 sehen, der als Montanist sagt: *in spiritu constitutus homo necesse est ut excidat sensu,* mit der Bemerkung: *de quo inter nos et psychicos quaestio est.* Hiemit hängt zusammen, dass der Montanismus besonders weibliche Personen zu Organen der prophetischen Begeisterung machte. Da er das Verhältniss der göttlichen und menschlichen Thätigkeit als das Verhältniss der absoluten Activität und Passivität bestimmte, so lag ihm von selbst nahe, im weiblichen Element, dem Sinnbild der Receptivität, die wahrhafte Darstellung des Menschlichen in seinem Verhältniss zum Göttlichen zu erblicken. Die orthodoxen Kirchenlehrer glaubten nicht zugeben zu dürfen, dass die Propheten im Zustande der göttlichen Begeisterung ihrer selbst nicht mächtig und bewusst gewesen seien. In diesem Sinne schrieb daher

Miltiades, nach Eus. K.G. 5, 17, gegen die Montanisten περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν.

Das Bisherige bezieht sich nur auf das alte Testament und die Propheten insbesondere. Was nun das neue Testament betrifft, so musste die herkömmliche Zusammenstellung der Propheten und Apostel von selbst darauf führen, denselben Inspirationsbegriff auch auf die Schriften des neuen Testaments anzuwenden. Man zweifelte nicht, dass die prophetische Gabe von den Juden auch auf die Christen übergegangen sei, wie Justin Dial. c. Tr. c. 82 sagt, nachdem er zuvor die Apokalypse des Johannes genannt hatte. Man musste daher auch in den Schriften der Apostel dieselbe göttliche Eigenschaft voraussetzen, wie in den Schriften der Propheten. Wir glauben der göttlichen Rede, sagt in dieser Beziehung Justin a. a. O. c. 119, wie sie sowohl durch die Apostel Christi auf's neue gesprochen, als auch durch die Propheten uns verkündigt worden ist. Auf dieselbe Weise stellt Theophilus Ad Autol. 3, 12 die Schriften der Propheten und die Evangelien zusammen: von der Gerechtigkeit, die das Gesetz befiehlt, reden die Schriften der Propheten und die Evangelien völlig gleichlautend διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἑνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι, und wie er mit eben diesem Ausdruck πνευματοφόροι 2, 9 die Propheten bezeichnet, so setzt er 2, 22 ausdrücklich den Johannes mit Anführung der Anfangsworte seines Evangeliums in die Klasse der πνευματοφόροι. Es wurde mit Einem Worte auch in Beziehung auf die neutestamentlichen Schriften in kurzer Zeit Dogma und allgemeine Kirchenlehre, dass sie vom göttlichen Geist inspirirt seien. *Quod spiritus unumquemque sanctorum,* sagt Origenes in der Vorrede zu seiner Schrift De princ., indem er von dem allgemeinen Inhalt der *ecclesiastica et apostolica praedicatio* in Beziehung auf die *sacra scriptura* spricht, *vel Prophetarum vel Apostolorum inspiraverit, et non alius spiritus in veteribus, alius vero in his, qui in adventu*

Christi inspirati sunt, fuerit, manifestissime in ecclesiis praedicatur. Nur Unglaubige konnten daher, wie Eusebius K.G. 5, 28 aus einem ungenannten Schriftsteller anführt, nicht glauben, ἁγίῳ πνεύματι λελέχθαι τὰς γραφάς. Das für diesen Begriff gewöhnliche Wort *inspiratio* scheint Tertullian zuerst in den dogmatischen Sprachgebrauch eingeführt zu haben.

Als besondere Momente in der Geschichte der Lehre von der Inspiration können noch folgende Punkte unterschieden werden:

1. Die Alexandriner sprachen zwar auch in denselben Ausdrücken von der Inspiration der Schrift, hatten aber doch eine etwas freiere und weitere Ansicht von derselben. Die alexandrinische Idee von der allgemeinen Wirksamkeit des göttlichen Logos musste auch auf den Begriff der Inspiration Einfluss haben. Wenn daher Clemens von Alexandrien Strom. 6, 17 behauptet, dass überhaupt alle guten Gedanken von Gott geweckt werden, wenn er Cohort. ad gent. c. 1 alle Menschen das Organ nennt, auf welchem der göttliche Logos spielt, wenn er Strom. 6, 5 von Propheten spricht, welche Gott wie unter den Juden so auch unter den Hellenen geweckt und von der gemeinen Menge ausgesondert habe, so weit sie die göttliche Wohlthat in sich aufzunehmen fähig waren, so konnte die auf die heiligen Schriftsteller geschehene göttliche Einwirkung nicht als eine von der allgemeinen göttlichen Wirksamkeit wesentlich verschiedene betrachtet werden. War man sich aber dieses Zusammenhangs der Begriffe bewusst, so musste auch der freien Selbstthätigkeit der heiligen Schriftsteller mehr Raum gegönnt werden. Es ist daher in dieser Hinsicht nicht zu übersehen, dass Origenes c. Cels. 7, 4 an die Stelle des Begriffs einer blossen Passivität den Begriff einer Erhöhung der natürlichen Geisteskraft setzt, die selbst bei den Propheten durch Berührung des h. Geistes bewirkt worden sei. Οἱ προφῆται διὰ τῆς πρὸς τὴν αὐτῶν ψυχὴν ἀφῆς τοῦ καλου-

μένου ἁγίου πνεύματος διορατικώτεροί τε τὸν νοῦν ἐγένοντο, καὶ τὴν ψυχὴν λαμπρότεροι. Bemerkenswerth ist aber hier besonders, was jedoch mit dem so eben Erwähnten zusammenhängt, dass Origenes zuerst auch gewisse Grade der Inspiration unterschieden hat. Es bezieht sich darauf, was Origenes in der Vorrede zu seinem Commentar über das Evangelium Johannis Tom. I, c. 5 sagt: die apostolischen Schriften seien zwar weise, glaubwürdig, und auf göttlichen Befehl geschrieben (σφόδρα ἐπιτεταγμένα τὰ ἀποστολικά), aber doch nicht solchen prophetischen Stellen gleich, die mit den Worten beginnen: „So spricht der Herr, der Allmächtige". Desswegen komme es darauf an, ob der Apostel Paulus, wenn er sagt: πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος, auch seine eigenen Schriften darunter begreift. Stellen, wie: κἀγὼ λέγω καὶ οὐχ ὁ κύριος und ἐν πάσαις ἐκκλησίαις διατάσσομαι und andere diesen ähnliche enthalten das von ihm selbst Geschriebene, nicht aber das Reingöttliche der aus göttlicher Eingebung herrührenden Reden (οὐ μὴν τὸ εἰλικρινὲς τῶν ἐκ θείας ἐπιπνοίας λόγων). Origenes setzt demnach nicht nur die apostolischen Schriften den prophetischen nicht gleich, sondern macht auch in Beziehung auf jene darauf aufmerksam, dass sie manche Stellen enthalten, bei welchen keine unmittelbare göttliche Einwirkung stattgefunden habe. Wenn er gleichwohl von den Evangelien behauptet [1]), sie seien sehr genau unter dem Beistand des göttlichen Geistes aufgezeichnet worden und die Verfasser haben dabei nie einen Fehler begangen, wesswegen alle Widersprüche, die in der h. Schrift nur scheinbar seien, nur in der Unwissenheit der Ausleger ihren Grund haben und vor den Augen des erfahrenern Kenners verschwinden [2]), so dachte er sich dabei wohl nur eine göttliche Leitung zur Bewahrung vor Irrthum. Den höchsten Grad gött-

---

1) Comm. in Matth. Opp. T. III. Ed. de la Rue S. 732.
2) A. a. O. S. 441.

licher Einwirkung dachte man sich zwar gewöhnlich bei den prophetischen Schriften, doch war es erst Origenes, der die angeführten Unterscheidungs-Momente, wie sie in der Natur der Sache liegen, ausdrücklich hervorhob.

2. Wie schon in dieser Periode stattfindende Streitigkeiten zu genaueren, die Lehre von der Inspiration betreffenden Bestimmungen Veranlassung gaben, ist in Beziehung auf den Montanismus schon gezeigt worden. Aber auch der grosse Streit mit den Gnostikern liess unsere Lehre nicht ganz unberührt. Da die Gnostiker verschiedene höhere und niedere, vollkommenere und unvollkommenere geistige Principien annahmen, so nahmen sie auch in den Schriften des alten und neuen Testaments eine verschiedenartige Beschaffenheit an. Sie zertheilen, sagt Irenäus von den Valentinianern adv. haer. 1, 7, die Weissagungen der Propheten, Einiges, behaupten sie, sei von der Mutter, der Sophia, Anderes von dem σπέρμα, dem mitgetheilten göttlichen Samen, oder Lichtkeim, Anderes vom Demiurg. Ebenso sei in den Reden Jesu Einiges vom Erlöser (Soter), Anderes von der Mutter, Anderes vom Demiurg [1]). Zwischen dem alten und neuen Testament nehmen sie ohnediess die grösste Differenz an. Dagegen drangen nun die sie bestreitenden Kirchenlehrer hauptsächlich darauf, dass das alte und neue Testament von einem und demselben Geist eingegeben sein müsse, weil sich sonst die genaue Übereinstimmung zwischen beiden nicht begreifen liesse [2]). Beide Testamente müssen denselben Urheber haben, wie man ja

1) Vgl. 3, 2. *Apostolos admiscuisse ea, quae sunt legalia, Salvatoris verbis, et non solum Apostolos, sed etiam ipsum Dominum, modo quidem a Demiurgo, modo autem a medietate, interdum autem a summitate fecisse sermones.*

2) Vgl. Iren. 3, 21. *Unus et idem spiritus Dei, qui in prophetis quidem praeconavit, quis et qualis esset adventus Domini, — ipse et in Apostolis annunciavit, plenitudinem temporum adoptionis venisse.*

auch nur Einen Gott, den, der die Welt geschaffen, sich denken könne [1]). Gegen die Voraussetzung, dass sogar Irriges in der Schrift sei (sofern Einiges *a summitate*, Anderes *a medietate* u. s. w. sei), erwiedert Irenäus 4, 35: *valde irrationabile esse, in tantum inopiae deducere Patrem universorum, quasi non habuerit sua instrumenta, per quae pure ea, quae sunt in pleromate, annunciarentur* [2]). Desswegen legt Irenäus der Schrift das Prädikat der Vollkommenheit bei [3]). Wie die Bestreitung der Gegner schon damals dazu beitrug, den Begriff der Inspiration zu steigern und selbst auf die Worte auszudehnen, davon gibt uns Irenäus 3, 16 einen Beweis [4]).

3. Schon in dieser Periode versuchte man auch, einen Beweis für die Inspiration zu führen. Es bezieht sich darauf schon die von Justin, Irenäus und Andern gemachte Bemerkung, dass sich bei den heiligen Schriftstellern nirgends eine

---

1) A. a. O. *Si enim semel quis transmoveatur a factore omnium, et concedat ab aliquo altero, aut per alium factam conditionem, quae est secundum nos, multam incongruentiam et plurimas contradictiones necesse est incidat hujusmodi, ad quas nullas dabit rationes, neque secundum verisimile, neque secundum veritatem.* Vgl. Tert. c. Marc. 1, 19 f.

2) *Quem enim timebat, ut non libere, et sine commixtione ejus spiritus, qui est in diminutione et ignorantia factus, proprie ac separatim significaret voluntatem suam? An timebat, ne plurimi salvarentur, cum plures pure audissent ea, quae sunt veritatis? An rursus impotens erat ipse sibi praeparare eos, qui adventum Salvatoris annunciarent?* Weder das σπέρμα der Mutter, noch die Mutter selbst habe *ea, quae erant pleromatis, sacramenta* zu erkennen vermocht. A. a. O.

3) *Scripturae quidem perfectae sunt, quippe a verbo Dei et spiritu ejus dictae, nos autem secundum quod minores sumus et novissimi a verbo Dei, et spiritu hoc, secundum hoc et scientia mysteriorum ejus indigemus.*

4) Wenn er sagt: *Potuerat Matthaeus dicere: „Jesu vero generatio sic erat", sed praevidens Spiritus s. depravatores et praemuniens contra fraudulentiam eorum per Matthaeum ait: Christi autem generatio sic erat, ne forte tantum eum hominem putaremus, neque alium quidem Jesum, alterum autem Christum suspicaremur fuisse, sed unum et eundem sciremus esse."*

Verschiedenheit und Uneinigkeit zeige, wie bei den griechischen Philosophen, dass insbesondere zwischen dem alten und neuen Testament die genaueste Übereinstimmung stattfinde. Wichtiger aber ist, wie Irenäus in der zuvor angeführten Stelle (4, 35) die Inspiration durch die Idee der Offenbarung zu begründen sucht, dass nämlich Gott, wenn er sich einmal den Menschen offenbaren wollte, gewiss auch ein diesem Zwecke entsprechendes Mittel gewählt haben werde, ein Organ, das zur vollen und reinen Erkenntniss der Wahrheit hinreichte. Origenes argumentirt De princ. 4, 1 f., wo er überhaupt die Lehre von der Schrift und von der Inspiration ausführlicher behandelt, für die Realität der Inspiration aus der factischen Erfüllung der Weissagungen. Wenn man erwäge, wie das, was von Christus geweissagt worden, in Erfüllung gegangen, so sei dadurch auch bewiesen, dass die Schrift, die von ihm weissagte, und seine Ankunft und Lehre verkündigte, göttlich inspirirt sei. Das Göttliche der prophetischen Reden und das Geistige des mosaischen Gesetzes strahlte erst durch die Erscheinung Jesu hervor. Denn vor der Erscheinung Jesu war es nicht möglich, völlig einleuchtende Beweise von der göttlichen Eingebung der alten Schriften aufzustellen, sondern erst die Erscheinung Jesu zeigte offenbar, woran man vorher noch hätte zweifeln können, dass sie durch die himmlische Gnade aufgeschrieben sind. Im Folgenden beruft sich Origenes auf ein neues Merkmal, das von der Eingebung der heiligen Schrift zeuge, nämlich auf den unmittelbaren Eindruck, welchen sie auf den Lesenden mache. Wer sich mit den prophetischen Schriften mit Sorgfalt und Aufmerksamkeit beschäftigt, wird, wenn er aus dem Lesen selbst die Spur der Begeisterung fühlt (παθὼν ἴχνος ἐνθουσιασμοῦ), durch das, was er fühlt, überzeugt werden, dass die Reden, die wir für göttlich halten, keine Schriften von Menschen sind. Es sind diess wenigstens Andeutungen, an die uns auch die spätern ent-

wickelteren Beweisführungen für die Inspiration wieder erinnern können.

Geschichte der einzelnen Dogmen.

Lehre von Gott.

Wir können bei der historischen Behandlung dieses Dogma folgende Hauptpunkte unterscheiden: 1. Die Lehre von der Erkennbarkeit Gottes. 2. Den Begriff von dem Wesen Gottes überhaupt. 3. Die Lehre von den Eigenschaften Gottes.

1. Was wurde über die Erkennbarkeit Gottes gelehrt? Wie in dem christlichen Begriffe Gottes, bei aller Eigenthümlichkeit desselben, in der ersten Periode besonders jüdische und heidnische Elemente sich vielfach durchdrangen, so zeigt sich uns diess auch schon bei dieser Frage. Das Materielle des christlichen Begriffs der Gottheit war in der Hauptsache schon durch das Judenthum gegeben: dass es ein höchstes, über die Natur erhabenes und von ihr verschiedenes, intelligentes und sittliches, oder persönliches Wesen gebe, stand dem Juden, wie dem Christen, als eine mit dem Glauben an eine positive Offenbarung gegebene Thatsache fest. Was aber das Formelle betrifft, die Art und Weise, wie der Mensch zur Erkenntniss eines höchsten absoluten Wesens gelangen könne, so war diess ein Hauptgegenstand, mit welchem sich die griechische Philosophie beschäftigte. Je grösser nun die Einwirkung war, die die griechische Philosophie in dieser Periode auf das Christenthum hatte, und je mehr mit der Überzeugung von der Wahrheit des Christenthums das religiöse Bewusstsein an Stärke und Innigkeit gewonnen haben musste, desto grösseres Interesse musste die Frage von der Erkennbarkeit Gottes, als des höchsten absoluten Wesens, für diejenigen Kirchenlehrer haben, die durch griechische Philoso-

phie gebildet waren; nur hatte nun diese Frage, da ihr christlicher Begriff von der Gottheit ein anderer war, als ihr bisheriger, auch eine andere Bedeutung. Die Lehre der griechischen Religion und Philosophie kommt eigentlich auf den dem ganzen Heidenthum zu Grunde liegenden Hauptsatz zurück, dass es keine objective Gotteserkenntniss gibt, dass alles, was man von Gott wissen will, nur eine inadäquate, subjective Vorstellung ist, weil das Absolute, die absolute Idee das schlechthin Unerreichbare, für die menschliche Vorstellung Transcendente ist. Diess ist die platonische Lehre von Gott oder dem Absoluten, die als der eigentliche Standpunkt des Heidenthums anzusehen ist. Gott ist das schlechthin Unendliche, darum auch Unerkennbare. Zu dieser Ansicht musste aber das Christenthum einen gewissen Gegensatz bilden. Sollte es die absolute Religion, die höchste Offenbarung sein, so konnte es nicht die absolute Unerkennbarkeit Gottes, die Verschlossenheit des göttlichen Wesens behaupten. Diess sind die beiden Gegensätze, zwischen welchen die Lehre der ältesten Kirchenlehre sich bewegt, die platonische Transcendenz und das Thatsächliche der christlichen Offenbarung. Daher greifen bei dieser Lehre überhaupt Judenthum und Heidenthum durch die Vermittlung des Christenthums auf vielfache Weise ineinander ein. Was nun die aufgestellte Frage betrifft, so zeigt sich die überwiegende Hinneigung der Kirchenlehrer zu Plato schon darin, dass sie sich sehr nachdrücklich gegen die Voraussetzung erklären, es gebe eine demonstrative Erkenntniss Gottes. Auf der andern Seite ist es ihnen doch sehr darum zu thun, die Realität der Idee Gottes nachzuweisen, und die Nachweisungen, die sie in dieser Beziehung geben, enthalten bereits die Elemente, aus welchen in der Folge die eigentlichen Beweise von dem Dasein Gottes entwickelt wurden.

Am bestimmtesten hat sich Clemens von Alexandrien gegen ein demonstratives Verfahren in Hinsicht der Idee Gottes

erklärt. Die Untersuchung über Gott, sagt Clemens Strom. 5, 12, ist die allerschwierigste. Da in allen Dingen der Anfang am schwersten aufzufinden ist, so kann am wenigsten das erste und ursprünglichste Princip, das für alles andere die Ursache des Seins ist, demonstrirt werden. Es kann keine demonstrative Erkenntniss (eine ἐπιστήμη ἀποδεικτική) Gottes geben, denn diese geht von dem Ursprünglicheren und Bekannteren aus, dem Ungezeugten oder Absoluten aber geht nichts voran. Es bleibt daher nur übrig, durch die göttliche Gnade und durch die Offenbarung seines ewigen Worts, des Logos, das Unbekannte zu erkennen, in welcher Beziehung auch Paulus in Athen von dem unbekannten Gott gesprochen habe. Die erste Ursache, sagt Clemens 5, 11, ist über Zeit und Raum, über Namen und Begriff erhaben. Desswegen sagte auch Moses zu Gott, dass er sich selbst ihm offenbaren möge, wodurch er deutlich anzeigte, dass, was Gott ist, kein Mensch lehren oder aussprechen, sondern er sich nur durch seine eigene Kraft bekannt machen kann. Die Untersuchung bleibt immer im Dunkeln, die Gnade der Erkenntniss aber hat er selbst durch den Sohn gegeben. Gott kann also nur durch sich selbst offenbar werden. Gleichwohl gibt es ein natürliches Gottesbewusstsein im Menschen. Θεοῦ μὲν γὰρ ἔμφασις ἑνὸς ἦν τοῦ παντοκράτορος, sagt Clemens Strom. 5, 13, παρὰ πᾶσι τοῖς εὖ φρονοῦσι πάντοτε φυσική. Diese ewige Wohlthat wurde durch die göttliche Vorsehung den meisten zu Theil, wofern sie nicht das Schamgefühl für die Wahrheit völlig verloren hatten. Hierauf beruft sich Clemens auf Xenokrates und Demokritus, die selbst den vernunftlosen Thieren eine gewisse Ahnung Gottes nicht ganz abgesprochen haben. Um so weniger könne also der Mensch ἄμοιρος εἶναι θείας ἐννοίας. Sei ihm doch durch die Einhauchung bei seiner Schöpfung ein reineres Wesen als den übrigen Geschöpfen mitgetheilt worden. Diese natürliche angeborene Gottesidee im Menschen

ist gleichsam eine ἀπόῤῥοια θεϊκή, wie Clemens Coh. ad Gr. sich ausdrückt, oder sie stammt aus der natürlichen uralten Gemeinschaft, in welcher der Mensch mit dem Himmel stand (c. 2). Sie kann zwar verdunkelt werden, leuchtet aber immer hervor, nur bedarf der Mensch, wenn sie zum klaren Bewusstsein in ihm erweckt werden soll, stets einer höhern Hülfe. Es gilt auch in dieser Beziehung, was Clemens unmittelbar nach der aus Strom. 5, 13 angeführten Stelle, zum Theil in platonischen Ausdrücken, sagt: sei es, dass der Vater selbst jeden zu sich zieht, der rein gelebt und zur Idee der seligen unvergänglichen Natur gekommen ist, sei es, dass das freie Princip in uns, wenn es zur Kenntniss des Guten kommt, die Schranken überspringt: nicht ohne ausserordentliche Gnade wird die Seele beflügelt, um sich zu erheben, und über das vor ihr Liegende aufzuschwingen, so dass sie alles, was sie beschwert, ablegt und dem Verwandten zurückgibt.

Origenes, welcher ohne Zweifel auch die Idee Gottes unter die κοιναὶ ἔννοιαι rechnete, von welchen er c. Cels. 1, 4 spricht, und die den Alexandrinern besonders wichtige Idee einer Verwandtschaft des Menschen mit der Gottheit überall voraussetzt, hält es doch, wie Clemens, für unmöglich, wenn der Mensch Gott durch sich selbst erkennen will. Er sagt c. Cels. 7, 42 in Beziehung auf die platonische Stelle τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα λέγειν εἰς πάντας ἀδύνατον [1]), es sei diess allerdings ein erhabener und bewunderungswürdiger Ausspruch Plato's. Plato sage hiemit, es sei der menschlichen Natur nicht unmöglich, Gott auf eine seinem Wesen entsprechende Weise zu finden, oder wenn auch nicht auf eine entsprechende, doch besser und vollkommner, als die meisten Menschen; wenn aber diess wahr wäre, und Gott in Wahrheit von Plato oder einem an-

1) Tim. Steph. 28. C.

dern Griechen gefunden worden wäre, so hätten sie nicht etwas anderes verehrt und Gott genannt und angebetet, so dass sie diesen (den wahren Gott) entweder verliessen, oder etwas mit ihm verbanden, was mit einem solchen Gott nicht verbunden werden kann (die heidnische Abgötterei ist daher ein Zeugniss von der Schwäche der so leicht sich verdunkelnden Gottesidee, vgl. Clemens Coh. ad Gr. c. 2). „Wir aber behaupten, dass die menschliche Natur für sich nicht zureicht, Gott zu suchen und ihn rein zu finden, wenn sie nicht unterstützt wird von dem, welcher gesucht und gefunden wird von denen, welche, nachdem sie alles, was in ihren Kräften liegt, gethan haben, bekennen, dass sie ihn nöthig haben, ihn, der sich denen offenbart, die er für würdig achtet, dass sie ihn sehen, soweit Gott von einem Menschen erkannt werden kann, soweit die menschliche noch an den Leib gebundene Seele Gott erkennen kann.“ Wenn also auch der Mensch nur durch höhere Hülfe zur Erkenntniss Gottes gelangen kann, so wird dabei doch vorausgesetzt, dass der Mensch von Natur die Anlage dazu habe.

Diese Ansicht von einem ursprünglichen angebornen, jedoch verdunkelten und erst wieder zu erhellenden und zu läuternden Gottesbewusstsein hatten alle Kirchenlehrer unserer Periode und stellten sie von verschiedenen Seiten dar. Die Alexandriner, die ihrem ganzen Standpunkt nach von der Idee des Absoluten ausgiengen, und zugleich eine allgemeine Offenbarung des göttlichen Wesens annahmen, behaupteten desswegen, dass Gott nur durch sich selbst dem Menschen offenbar werden könne. Andere hoben besonders das sittliche Moment hervor, und verlangten vor allem, dass der Mensch von Sünden rein sein müsse, um Gott zu erkennen. In diesem Sinne spricht Theophilus Ad Autol. 1, 2 von der Erkenntniss Gottes. Auf die Frage der Heiden: wo ist denn euer Gott, zeigt uns ihn, antwortet er: „Zeige mir deinen Menschen, so

will ich dir meinen Gott zeigen, d. h. du findest Gott in dir selbst, in der menschlichen Natur. Zeige mir, dass die Augen deines Geistes sehen, die Ohren deines Herzens hören. Denn wie die, welche mit den leiblichen Augen sehen, vernehmen, was im irdischen Leben vorgeht, und was unter sich verschieden ist, unterscheiden, wie z. B. Licht und Finsterniss, so verhält es sich auch mit den Augen des Geistes und den Ohren des Herzens, in Hinsicht des Vermögens, Gott zu sehen. Denn gesehen wird Gott von denen, die ihn sehen können, wenn sie die Augen des Geistes öffnen. Denn alle haben Augen, aber einigen sind sie durch Finsterniss verdunkelt, und sie können das Licht der Sonne nicht sehen. Man kann aber desswegen, weil Blinde nicht sehen, nicht sagen, dass das Licht der Sonne nicht leuchte, sondern nur sich und ihren Augen haben es die Blinden zuzuschreiben. So sind auch die Augen deines Geistes von Finsterniss getrübt, wegen deiner Sünden und bösen Handlungen. Wie ein heller Spiegel muss des Menschen Seele rein sein. Wenn nun Rost an dem Spiegel entstanden ist, so kann man des Menschen Angesicht im Spiegel nicht sehen, und ebenso kann keiner, der ein Sünder ist, Gott sehen. Nur solchen erscheint Gott, die sich zuvor von allen Flecken gereinigt haben."

Nur Gnostiker, welche, wie Marcion, den strengsten Gegensatz zwischen Vorchristlichem und Christlichem, oder zwischen Natur und Gott (nämlich dem erst durch Christus geoffenbarten höchsten Gott) annahmen, mussten auch das natürliche Gottesbewusstsein im Menschen läugnen, oder konnten ihm wenigstens seine wahre Bedeutung nicht zugestehen. Um so mehr drang dagegen Tertullian in der Bestreitung Marcion's auf die Anerkennung dieses unmittelbarsten Zeugnisses [1]). Das ursprünglich Christliche, das in der

1) *Animae a primordio*, sagt er Adv. Marc. 1, 10, *conscientia Dei dos*

Seele liegt, ist das angeborene, natürliche, in so vielen Äusserungen im gewöhnlichen Leben des Menschen unwillkürlich hervorbrechende Gottesbewusstsein. Einem Tertullian, dessen ganze Richtung überall auf das Unmittelbare, Ursprüngliche, durch keine Kunst und Schulweisheit Verfälschte gieng[1]), musste eine solche Nachweisung des religiösen Bewusstseins besonders wichtig sein, wichtiger als alles, was z. B. Athenagoras, Leg. c. 7, und andere als Ahnungen der wahren Idee Gottes bei griechischen Dichtern und Philosophen geltend machen wollten, und desswegen auch, wie Clemens, Coh. ad Gr. a. a. O., als göttlichen Keim vorzugsweise τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσι zuschrieben. Gerade desswegen, weil ihm eine solche Vermittlung des Ursprünglichen durch das Philosophische (das ἐνδιατρ. π. λογ.) zugleich eine Verfälschung zu sein schien, rief er De test. an. 1 die Seele nicht als diejenige an, *quae scholis formata, bibliothecis exercitata, academiis et porticibus atticis partam sapientiam ructat* [2]).

Wiefern nun in solchen Nachweisungen des ursprünglichen religiösen Bewusstseins auch schon die Elemente eigentlicher Beweisführungen für das Dasein Gottes enthalten sind, ist leicht zu sehen. Mit der Berufung auf das in der Natur des Menschen liegende Zeugniss verband man sehr natürlich

---

est. — *Nunquam Deus latebit, nunquam Deus deerit, semper intelligetur, semper audietur, etiam videbitur, quomodo volet. Habet Deus testimonium totum hoc, quod sumus, et in quo sumus, sic probatur et Deus et unus, dum non ignoratur, alio adhuc probari laborante.* Eben darauf bezieht sich eigentlich Tertullian's *testimonium animae naturaliter christianae.* Vgl. Apol. c. 17 und die Schrift De test. an.

1) *Prior anima, quam litera — prior homo, quam philosophus et poëta.* De test. an. c. 5.

2) *Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello, qualem habent, qui te solam habent, illam ipsam de compito, de trivio, de textrino totam. Imperitia tua mihi opus est, quoniam aliquantulae peritiae tuae nemo credit. Ea expostulo, quae tecum in hominem infers, quae aut ex temet ipsa, aut ex quocunque auctore tuo sentire didicisti.* A. a. O.

die Berufung auf das Zeugniss der äussern Natur. So sagt Tertullian in der obigen Stelle, Gott habe zum Zeugniss von sich nicht blos alles, was wir sind, sondern auch das, worin wir sind; Irenäus 2, 9: *ipsa conditio ostendit eum, qui condidit eam, et ipsa factura suggerit eum, qui fecit, et mundus manifestat eum, qui disposuit.* Dieses Verhältniss der Natur zu Gott weiter verfolgt, führte zum kosmologischen oder physikotheologischen Argument. Dieses letztere, als das näher liegende und ansprechendere, ist es vorzüglich, das einige Kirchenlehrer mit rednerischer Lebendigkeit ausgeführt haben, besonders Theophilus Ad Autol. 1, 5. 6, wo auch die Beziehung der Natur auf den Menschen, als den Endzweck der Schöpfung, das ὑποτάσσεσθαι τὰ πάντα τῇ ἀνθρωπότητι hervorgehoben ist, und Minucius Felix Octav. c. 17. Auch Athenagoras, Leg. c. 4, Origenes, c. Cels. 1, 23, und Lactantius, Inst. div. 1, 2, deuten es an. Am bündigsten hat das eigentliche teleologische Moment desselben der Verfasser der Clementinen, Hom. 6, 24. 25, entwickelt. Die vier Elemente können, wenn sie von einander getrennt waren, nicht ohne einen grossen Künstler zur Erzeugung eines lebendigen Wesens (eines ζῶον) gemischt worden sein; waren sie aber stets verbunden, so müssen sie auch so von einem künstlerischen Geist zur eigenthümlichen Einheit der Theile und Glieder des ζῶον verbunden worden sein, damit jedes in dem rechten und angemessenen Verhältniss zu den übrigen steht, und alles Innere die gehörige Harmonie hat. Ebenso weist auch der künstlerische Geist jedem seine eigenthümlichen Orte mit aller Schönheit und Genauigkeit an. Mit Einem Worte, von allem, was ein organisches Wesen haben muss, fehlt diesem grossen ζῶον des ganzen Universum nichts [1]). Derselbe Schriftsteller

1) Οὕτως ἀνάγκη, argumentirt nun der Verfasser, τινὰ εἶναι νοεῖν ἀγέννητον τεχνίτην, ὅς τὰ στοιχεῖα ἢ διεστῶτα συνήγαγεν, ἢ συνόντα ἀλλήλοις πρὸς

bezeichnet nicht nur Gott als das *primum movens* (Gott sei nicht τὸ ὑφ' ἑτέρου φερόμενον, 6, 25), sondern macht auch vom Causalitätsgesetz dieselbe Anwendung, die dem kosmologischen Argument zu Grunde liegt, indem er Hom. 11, 24 so argumentirt: aus dem kleineren kann man die Ursache des Ganzen erkennen, indem man bedenkt, dass das Wasser alles erzeugt, das Wasser aber von dem Hauch (πνεῦμα in der Doppelbedeutung Wind und Geist) den Anfang der Bewegung erhält, der Hauch aber von dem Gott des Alls den Anfang hat. Und so muss man schliessen, damit man auf dem Wege der Vernunft (ἐπὶ λόγῳ) zu Gott gelangen kann. Vom Untergeordneten und Bedingten steigt somit die Argumentation zu Gott als dem Princip aller Bewegung empor.

2. Was die Vorstellungen der Kirchenlehrer von dem Wesen Gottes überhaupt betrifft, so mag hier zunächst von der Einheit Gottes die Rede sein, da diese Lehre eigentlich den Übergang macht von den Beweisen für das Dasein Gottes zum Begriff von dem Wesen Gottes, sofern dieselben Gründe, die das Dasein Gottes beweisen, zugleich beweisen, dass Gott seinem Wesen nach nur Einer sein kann. Die Kirchenlehrer hatten die Einheit Gottes gegen einen doppelten Gegensatz, sowohl gegen den heidnischen Polytheismus, als gegen den gnostischen Dualismus darzuthun.

Von der Widerlegung des heidnischen Polytheismus musste schon in der Geschichte der Apologetik die Rede sein. Was aber überhaupt die Behauptung betrifft, dass Gott seinem Wesen nach nur Einer sein könne, so verbanden z. B. Origenes c. Cels. 1, 23, Lactantius, Inst. div. 1, 3 den Beweis derselben mit dem physikotheologischen Argument. Der erste, der einen streng logischen Beweis versuchte, war Athenagoras,

---

ζώου γένεσιν τεχνικῶς ἐκέρασεν, καὶ ἓν ἐκ πάντων ἔργον ἀπετέλεσεν. Ἀδύνατον γὰρ ἄνευ τινὸς τοῦ μείζονος πάνυ σοφὸν ἔργον ἀποτελεῖσθαι.

Leg. 8 f.: Wenn mehrere Götter wären, so müssten sie entweder an Einem und demselben Orte zusammen sein, oder jeder an einem besondern Orte. Sind sie an Einem Orte, so muss entweder einer von andern entsprungen sein, und dann kann nur Einer der höchste sein, oder sie machen als Theile und Glieder zusammen den höchsten Gott aus, und dann ist Gott selbst zusammengesetzt und auflösbar, also nicht Gott. Ist aber jeder Gott an einem besondern Ort, und der Schöpfer der Welt befände sich über dem und um das, was er geschaffen und geordnet hat, wo blieben dann die andern? Nimmt der Weltschöpfer allen Raum ein, so können die andern weder in der Welt, noch um die Welt, noch ausser der Welt, also überhaupt nicht sein. Es gibt also nur Einen Gott und Weltschöpfer. Durch das letztere will Athenagoras sagen: Ist bei der Annahme mehrerer Götter jeder an einem besondern Ort, so müsste man doch, da keiner der an einem besondern Ort befindlichen Götter der Schöpfer des Ganzen und der Weltschöpfer sein kann, noch einen Weltschöpfer annehmen. Dieser aber würde, weil das Ganze sein Werk ist, die andern entweder geradezu ausschliessen, oder doch von sich abhängig machen. Es kann also auch in diesem Falle nur Einen höchsten Gott geben, wenn man nicht, worauf Athenagoras keine Rücksicht nimmt, die Einheit der Welt selbst läugnet. Athenagoras geht hier zwar von der Voraussetzung aus, dass Gott an einem Orte sei, der Hauptbegriff seines Arguments ist aber, dass nur Ein höchstes absolutes Wesen gedacht werden könne, welches Wesen nur der Weltschöpfer sei. Novatian drückt diess De trinit. c. 4 kurz so aus: ***Deus quidquid esse potest, quod Deus est, summus sit necesse est; summum autem quidquid est, ita demum summum esse oportet, dum extra comparem est. Et ideo solum et unum sit necesse, cui conferri nihil potest, dum parem non habet.*** Ebenso folgert der Verfasser der Clementinen Hom. 16, 17 aus der Unendlichkeit

Gottes seine Einheit, da zwei Unendliche sich begrenzen, also in ihrer Unendlichkeit aufheben würden. Populärer erinnerten andere, wie z. B. Minucius Felix (Oct. c. 18), daran, dass die höchste Majestät alle Mitgenossenschaft ausschliesse, und zwei Herrscher der allgemeinen Erfahrung nach sich nicht zusammen vertragen. Gegen diejenige Form des Polytheismus, die zwar nicht mehrere coordinirte Götter annimmt, aber den Polytheismus dem Monotheismus so unterordnet, dass dem Einen höchsten Gott mehrere Untergötter beigegeben sind, die gewöhnliche Ansicht des durch Philosophie geläuterten Heidenthums, bemerkt der Verfasser der Clementinen, dass solchen Untergöttern nicht einmal der Name Gott zukommen könne. Stütze man sich auf die Vergleichung mit dem Imperator, welcher mehrere Statthalter unter sich habe, so liege eben in dieser Vergleichung die Widerlegung. Denn ebensowenig als einer die Statthalter Imperatoren nennen darf, können jene untergeordneten Wesen Götter heissen, weil Gott nur der höchste ist. Hom. 6. Diess ist der Begriff der Monarchie Gottes, wie die Kirchenlehrer die Lehre von der Einheit Gottes nannten.

Was den zweiten Gegensatz gegen die Lehre von der Einheit Gottes betrifft, den gnostischen Dualismus, so erhielten die Kirchenlehrer, da dieser Dualismus nur eine andere Form des heidnischen Polytheismus ist, dadurch neue Veranlassung, die Einheit Gottes auf die schon angegebene Weise zu behaupten. Desswegen macht Tertullian gegen Marcion's Dualismus vor allem geltend, dass nur Ein Gott sein könne, weil schon der Begriff Gottes das Dasein eines zweiten ausschliesse [1]). Hierin konnten die Kirchenlehrer nur wieder-

1) *Duos Ponticus*, sagt Tertull. c. Marc. 1, 3, *Deos affert — sed veritas christiana destricte pronunciavit: Deus si non unus est, non est, quia dignius credimus non esse, quodcunque non ita fuerit, ut esse debebit. Deum autem ut scias unum esse debere, quaere quid sit Deus, et non aliter invenies. Unicum*

holen, was sie schon gegen den Polytheismus vorgebracht hatten. Von einer neuen Seite aber griff der gnostische Dualismus die Monarchie Gottes dadurch an, dass er vom höchsten Gott den Begriff des Weltschöpfers trennte. Dagegen behauptet nun Tertullian (c. Marc. 1, 9), ein solcher Untergott, wie der gnostische Demiurg sein sollte, verdiene eigentlich gar nicht den Namen eines Gottes, weil es zum Begriff Gottes gehöre, dass er keinen höhern über sich habe: aber auch der höchste Gott könne neben einem Untergott, der zugleich Weltschöpfer ist, nicht wahrer Gott sein, weil es zum Begriff Gottes gehört, dass er der Weltschöpfer ist, gehört aber das Weltall dem Schöpfer, so bleibt für einen andern kein Raum übrig [1]). Und wie kann man sich, fährt Tertullian fort, von dem Dasein eines Gottes überzeugen, der nichts geschaffen hat, da wir doch Gott aus seinen Werken erkennen. Man könne sich keinen vernünftigen Grund davon denken, warum der höchste Gott nichts geschaffen haben soll. Er müsste entweder nicht gewollt oder nicht gekonnt haben. Ein drittes gebe es nicht. Aber das Nichtkönnen wäre Gottes unwürdig, ob es auch das

---

sit necesse est, quod fuerit summum magnum, par non habendo, ne non sit summum magnum. Ergo non aliter erit, quam per quod habet esse, id est unicum omnino. Deus si non unus est, non est. — Summum magnum unicum sit necesse est, d. h. es kann nur Ein Gott sein, weil es nur Ein Absolutes gibt. Tertullian bemerkt dann selbst, dass dieser gnostische Dualismus vom Polytheismus eigentlich nicht verschieden sei, und auch wirklich bei den Gnostikern in dieser Form erscheine. *Quae ratio duo summa magna composuit?* fragt Tertull. c. 5. *Cur enim non plura, si duo? Quanto locupletiorem oporteret credi substantiam divinitatis, si competeret ei numerus? — Quaecunque ratio plura summa magna non patitur admittere, eadem nec duo, ut ipsa plura post unum: post duo enim numerus — multitudo unione jam excessa.*

1) Man könne ebensogut, bemerkt Irenäus 2, 1, wenn man einmal über den Weltschöpfer hinausgehe, in's Unendliche rückwärts gehen (*illa ratione, qua nituntur docere super fabricatorem coeli et terrae esse aliquod pleroma — semper necessitas erit excogitare altera pleromata, et alteros bythos etc.*, wodurch nothwendig der Begriff Gottes aufgehoben werde).

Nichtwollen sei, sei zu untersuchen. Tertullian zeigt dann, es lasse sich diess nicht annehmen, weil Gott nicht unterlassen haben könne, sich durch seine Werke den Menschen zu erkennen zu geben. Die Gnostiker heben also den Begriff des wahren Gottes auf, wenn sie den Weltschöpfer vom höchsten Gott unterscheiden. Sehr treffend bemerkt gegen diese Unterscheidung der Verfasser der Clementinen (Hom. 18, 22): Wäre auch der Weltschöpfer von dem höchsten Gott verschieden, wäre er auch das allerschlimmste Wesen, so würde doch ihm allein in jedem Falle die ganze Verehrung des Menschen gebühren, da ja der Mensch nur von ihm sein Dasein haben kann, mit ihm also auch durch die innigsten und natürlichsten Bande verbunden ist. Es widerstreitet also dem religiösen Bewusstsein des Menschen, einen andern als Weltschöpfer zu denken, als denselben, auf welchen, als den höchsten Gott, das religiöse Bewusstsein den Menschen hinweist. Da die Gnostiker ihre Behauptung, dass der Weltschöpfer ein anderer sei als der höchste Gott, historisch zu begründen suchten, und sich für diesen Zweck auf die Unvollkommenheit des Weltschöpfers, wie sie sowohl aus dem Anthropomorphischen und Anthropopathischen des alten Testaments, als auch aus der Beschaffenheit der von ihm geschaffenen Dinge erhelle, auf die Verschiedenheit gewisser Prädicate, die im alten Testament dem Weltschöpfer, im neuen Testament dem höchsten Gott zugeschrieben werden, so wie darauf beriefen, Christus selbst behaupte von seinem Gott, dass ihn niemand kenne ausser dem Sohn, und wem es dieser offenbaren wolle, was doch von einem andern Gott gesagt sein müsse, als von dem den Mitgliedern der alttestamentlichen Religions-Verfassung wohl bekannten Weltschöpfer, so hatten die Kirchenlehrer die Einheit Gottes auch in allen diesen Beziehungen zu rechtfertigen. Wie sie es thaten, lässt sich theils aus Früherem entnehmen, theils aus demjenigen, was nachher noch erwähnt werden wird.

Ebenso wird, wie sie ihren Monotheismus mit der christlichen Trinität vereinigten, bei dieser Lehre von selbst klar werden.

Schon aus dem Bisherigen ist zu ersehen, wie eifrig bemüht die Kirchenlehrer waren, in der Lehre von Gott den Begriff des Absoluten festzuhalten. Eben diesen Begriff sollen die meisten Beschreibungen ausdrücken, die sie uns von dem Wesen Gottes geben, wobei der Einfluss, welchen der Platonismus auf sie hatte, sehr sichtbar ist. Was Plato mit dem Ausdruck sagen wollte, Gottes Wesen sei ἐπέκεινα πάσης οὐσίας (De rep. VI St. 509), dieser Ausspruch wurde gleichsam der Text, über welchen die ältesten griechischen Kirchenlehrer commentirten. Plato sagt, sagt Justin Dial. c. Tr. c. 4, so beschaffen sei das Auge des Geistes, und dazu uns gegeben, dass wir mit demselben rein und lauter das sehen können, was die Ursache von allem Intelligibeln ist, keine Farbe, keine Gestalt, keine Grösse hat, nichts von allem ist, was das Auge sieht, sondern das, was über alles Wesen hinaus ist (ὂν ἐπέκ. πάσ. οὐσ.), was weder genannt, noch ausgesprochen werden kann, es ist nur das Schöne und Gute, das plötzlich in die gutgearteten Seelen hineinkommt, wegen der Verwandtschaft und der Liebe es zu sehen. Mehr oder minder gleichlautende Stellen finden sich bei Theophilus, Ad Aut. 1, 2. Minuc. Fel. im Octav. c. 18. Clemens von Alex. Strom. 5, 10. 11. 12. Der Gott des Alls, der über jeden Ausdruck, jede Vorstellung, jeden Begriff erhaben ist, kann auf keine Weise dargestellt werden, ἄρρητος ὢν δυνάμει τῇ αὐτοῦ, wie auch Plato sich hierüber erklärt habe. Von der Stelle bei Joh. 1, 18 nimmt Clemens a. a. O. c. 12 zu folgender Erörterung Anlass: „Da Johannes das Unsichtbare und Unnennbare den Schoos Gottes nennt, so haben ihn einige den Tiefen genannt, als den allumfassenden, den das All gleichsam in seinem Schoosse tragenden, den Unerreichbaren, Unendlichen.“ Nun spricht Clemens in der schon früher angeführten Stelle (Strom. 5, 12) von der Schwierigkeit, das Wesen

Gottes zu bestimmen, und fährt fort: „Denn wie sollte der genannt werden können, der weder Gattung ist, noch Art, weder Individuum, noch Zahl, weder Accidens, noch Substanz. Auch das Ganze kann man ihn nicht mit Recht nennen. Denn nach der Grösse wird das Ganze bestimmt, und es gibt einen Vater des Ganzen. Auch von Theilen kann man bei ihm nicht reden, denn er ist das untheilbare Eine, ohne Ende, ohne Gestalt, ohne Namen. Und wenn wir ihn einmal uneigentlich nennen wollen, indem wir ihn den Einen, oder den Guten, oder Geist, oder das wahrhaft Seiende, oder Vater, oder Gott, oder Weltschöpfer, oder Herr nennen, so wollen wir ihm damit keinen Namen geben, sondern aus Mangel des wahren Namens bedienen wir uns schöner Namen, damit unser Geist nicht auf anderes abirre, sondern etwas habe, woran er sich halten kann. Denn nichts Einzelnes davon bezeichnet Gott, sondern alles zusammen die Macht des Allmächtigen.“ Gott ist das Eine, sagt Clemens Paedag. 1, 8, aber auch ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα. Es gibt also schlechthin keine Kategorie, durch welche das Wesen Gottes ausgedrückt werden kann; der Begriff Gottes ist die Abstraction von allem Endlichen, allem Körperlichen und Unkörperlichen, also eine blosse Negation.

Eben das, was solche Beschreibungen des göttlichen Wesens sagen wollen, dass nämlich Gott als der Absolute der ἄῤῥητος sei, liegt auch in der bei den Kirchenlehrern dieser Periode oft wiederkehrenden Behauptung, dass Gott keinen Namen habe. Ὄνομα τῷ ἀῤῥήτῳ θεῷ, sagt Justin Apol. 1, 61, οὐδεὶς ἔχει εἰπεῖν, εἰ δέ τις τολμήσειεν εἶναι λέγειν, μέμηνε τὴν ἄσωτον μανίαν. Vgl. Coh. ad Gr. 21. Es ist unmöglich, Gott mit einem eigentlichen Namen zu nennen, denn die Namen sind bestimmt zur Bezeichnung und Unterscheidung der Gegenstände nach ihrer Vielheit und Verschiedenheit. Es existirte aber niemand vorher, der Gott einen Namen hätte geben kön-

nen, und er selbst glaubte sich keinen Namen geben zu müssen, da er der Eine und Alleinige ist. Gott hat keinen Namen, weil der, der den Namen gibt, wie Justin Apol. 2, 6 sagt, älter sein müsste als der, der ihn erhält, oder, wie Clemens Strom. 5, 13 sich bestimmter ausdrückt, weil πᾶν, ὃ ὑπὸ ὄνομα πίπτει, γεννητόν ἐστιν. Auch Origenes behauptet c. Cels. 6, 65, dass Gott keinen eigentlichen Namen habe, zugleich aber, wenn der Name nur das Wort sei, mit welchem wir eine Eigenschaft Gottes nach unserer Erkenntniss bezeichnen wollen, so könne man wohl von einem Namen Gottes sprechen. Nach dem Verfasser der Clementinen (Hom. 16, 18) ist zwar Gott, θεός, nicht der eigentliche Name des höchsten Wesens, aber seine eigentliche Benennung ist ein geheimer Name, welcher jedoch in dieser Schrift weder genannt noch angedeutet ist.

Als den Unaussprechlichen, Unnennbaren, über Namen und Begriff Erhabenen (als den ἄρρητος, ἀνονόμαστος, ἀκατονόμαστος, ἀκατάληπτος) haben besonders auch die Gnostiker Gott, den Absoluten, bezeichnet, und mehrere charakteristische Begriffe ihrer Theologie sollten nur zur Veranschaulichung dieses Grundbegriffs dienen. Begriffe dieser Art drücken namentlich die gnostischen Benennungen αἰὼν und βυθὸς aus. Als Äon ist das Urwesen nach Valentin der in unsichtbaren und unaussprechlichen Höhen wohnende, nie alternde, ewig junge Ewige, als βυθὸς, der Unergründliche, welchen kein Geist erforschen kann, und sofern aus seinem überschwänglichen Wesen an und für sich und unmittelbar nichts abgeleitet werden kann, sondern er immer nur durch Vermittlung das Princip und der Vater alles Daseins ist, heisst er auch προαρχὴ und προπάτωρ. Um denselben Begriff in einer neuen Form auszudrücken, ist nach Valentin mit dem βυθὸς zuerst nur der Gedanke seiner selbst, die Idee des Ewigen, die ἔννοια, die auch τὸ ἄρρητον, das Unaussprechliche heisst, oder σιγὴ, die Stille, oder χάρις die Wonne des in sich selbst verborgenen und seligen Gottes.

Auch die Ophiten lassen die ἔννοια oder σιγή als das zweite Princip aus dem ersten hervorgehen, nennen aber das erste nicht blos das Urlicht oder den Allvater, sondern auch den ersten Menschen, und das zweite Princip den zweiten Menschen oder den Sohn des Menschen, wie übrigens auch schon die Valentinianer ihren βυθὸς Mensch nannten, worin ein grosses Geheimniss liegen sollte. Als das, was dem βυθὸς seinen Inhalt gibt, die Offenbarung desselben enthält, mit ihm gleichsam Ein Ganzes ausmacht, heisst die Äonenwelt überhaupt das πλήρωμα des βυθὸς, und sofern in dem βυθὸς Männliches und Weibliches noch zusammen begriffen sind, also noch nichts zum Gegensatz entfaltet ist, nannten die Valentinianer den βυθὸς auch ἀῤῥενόθηλυς, mannweiblich. Wir sehen hier durchaus das den Gnostikern eigene Bestreben, den höchsten Gott als das über alles Endliche hinausliegende Eine absolute Urprincip aufzufassen, aber schon hier zeigt sich auch das nicht minder charakteristische Streben der Gnostiker, das höchste absolute Wesen durch die Personification der zur Bezeichnung seines Wesens ihm beigelegten Attribute, die sie als die göttlichen Grundkräfte aus ihm emaniren liessen, einem aus den Analogien der endlichen Welt abstrahirten Entwicklungsprocess zu unterwerfen, wogegen die sie bestreitenden Kirchenlehrer mit Recht geltend machten, dass dadurch doch wieder das absolute Wesen Gottes, so abstract es die Gnostiker aufzufassen suchten, aufgehoben werde, wovon an einem andern Orte weiter die Rede sein wird.

Hier führt uns die Untersuchung dessen, was die Kirchenlehrer über den Begriff Gottes lehrten, zunächst auf die weitere Frage, wie sie die Schwierigkeit hoben, die in Ansehung der Erkennbarkeit Gottes um so grösser sich darstellen muss, je mehr man bei der Bestimmung des Begriffs des göttlichen Wesens den Standpunkt des Absoluten festzuhalten sucht. Es entgieng ihnen nicht, dass der Begriff um so inhaltsleerer

werde, je abstracter er genommen werde. Daher finden sich bereits Andeutungen dessen, was man in der Folge die *via negationis* und *via eminentiae* nannte. Von der *via negationis* spricht Clemens Strom. 5, 11: Wenn wir von allen natürlichen Eigenschaften eines Körpers abstrahiren, von den Dimensionen der Tiefe, Breite und Länge, so bleibt uns zuletzt der blosse Begriff der Einheit. Wenn wir nun auf diese Weise von allem Körperlichen abstrahiren (ἀφελόντες πάντα, ὅσα πρόσεστι τοῖς σώμασι), und von allem, was unkörperlich genannt wird, und uns in die Grösse Christi versenken, so werden wir uns zu dem Begriff des Allmächtigen erheben, so jedoch, dass wir nicht, was er ist, sondern was er nicht ist, erkennen (οὐχ ὅ ἐστιν, ὅ δὲ μή ἐστι γνωρίσαντες). Denn Gestalt und Bewegung, Stellung, Sitz und Ort, Rechtes und Linkes kann vom Vater des All nicht einmal gedacht werden, wenn auch gleich die Schrift sich solcher Ausdrücke bedient. Wir können uns also Gott nur so vorstellen, dass wir von allem Endlichen und Unvollkommenen abstrahiren, woraus aber zuletzt nur ein negativer Begriff hervorgeht. Desswegen will der Verfasser der Clementinen mit der *via negationis* die *via eminentiae* verbunden wissen. Es wird von ihm auf der einen Seite die Entfernung aller menschlichen Attribute aus dem Begriffe Gottes gefordert, auf der andern behauptet, es könne dann überhaupt kein Prädicat mehr von Gott ausgesagt werden, nicht einmal solche wie „gut“, kurz man könne dann nicht mehr von dem Wesen, sondern nur von dem geoffenbarten Willen Gottes reden. Dem Magier Simon wird, als dem Repräsentanten des Gnosticismus, die Behauptung beigelegt, auch mit Weglassung aller Vermenschlichung könne vom Wesen Gottes gesprochen werden, indem man von den menschlichen Eigenschaften *via negationis* und *eminentiae* zu den göttlichen aufsteige. Das Böse und Mangelhafte am Menschen müsse von Gott verneint werden, τῶν δὲ προσόντων ἀνθρώποις τὰ κρείττονα αἰωνίως (d. h.

eminenter, auf unendliche Weise) πρόσεστι τῷ θεῷ. Hom. 19, 6 f. Diese Methode billigt auch Petrus, beharrt aber zugleich darauf, dass auch so nicht alles Menschliche aus dem Begriffe göttlicher Eigenschaften entfernt werden könne und dürfe, selbst eine Gestalt müsse man Gott zuschreiben. Das Wesen Gottes wird daher nach den Clementinen zunächst negativ so erkannt, dass er als die wirkende Ursache von allem nicht leidentlich empfänglich, oder keine endliche Substanz sein kann (11, 21. 22). Diess führt aber auf die positive Bestimmung, dass Gott, als der Eine Schöpfer von allem, was ihm allein eigenthümlich zukommt, auch besser als alles ist, was durch die verschiedenen Beziehungen, in welchen er das Beste ist, *via eminentiae,* die göttlichen Eigenschaften gibt. Er ist besser als alle Dinge an Kraft, also allmächtig, an Grösse, also unendlich, an Gestalt, somit der Schönste, an Verstand, d. h. der Allweise, an Glückseligkeit, der Selige u. s. w. Hom. 10, 19.

Bei solchen Ansichten von dem absoluten Wesen Gottes, wie die bisher erwähnten sind, die freilich nicht alle in derselben Reinheit festhielten, wie die Alexandriner, konnte man in allem Anthropomorphischen und Anthropopathischen, das man besonders der biblischen Darstellung zufolge in Gott zu denken gewohnt war, nur entweder eine Unvollkommenheit der menschlichen Vorstellungsweise, oder eine weise und nothwendige Herablassung Gottes zu der Schwachheit der Menschen erblicken. Während man aber auf der einen Seite Anthropopathien, wie die Gnostiker Gott beizulegen sich erlaubten, sich entgegensetzte (wie z. B. Irenäus 1, 12. 2, 13, wo gegen die gnostische Zertheilung des göttlichen Wesens in eine Reihe menschenähnlicher Affectionen bemerkt wird: *totus ipsemet sibi similis et aequalis, totus quum sit sensus et totus spiritus et tota ratio*), erhielt man auch wieder durch die Gnostiker selbst Veranlassung, den Anthropopathismus in gewissem Sinne in Schutz zu nehmen, wie Tertullian gegen

Marcion [1]). Um jedoch dem Vorwurf des Anthropomorphismus zu entgehen, kehrt Tertullian die Sache um und sagt, nicht Gott müsse man sich menschlich denken, sondern den Menschen göttlich. Er stellt den Kanon auf adv. Marc. 2, 16: *discerne substantias et suos ei distribue sensus, tam diversos quam substantiae exigunt, licet vocabulis communicare videantur*, d. h. man dürfe wohl dieselben Vorstellungen und Ausdrücke von Gott wie vom Menschen gebrauchen, wenn man sich nur zugleich des Unterschieds der Substanzen bewusst sei; die Persönlichkeit Gottes ist wesentlich keine andere als die menschliche, nur frei von allen menschlichen Unvollkommenheiten.

Im Zusammenhang mit dem Bisherigen steht die gleichfalls auf dem Begriff vom Wesen Gottes sich beziehende, in dieser Periode öfters aufgeworfene Frage von der Körperlichkeit Gottes. Abstrahirte man, wie Clemens, in der obigen Stelle, in Beziehung auf den Begriff Gottes von allem Körperlichen, so scheint allerdings diese Frage sich selbst aufzuheben, aber diesen abstracten Begriff hatten nur wenige. Am auffallendsten ist, wie Tertullian geradezu von einem Körper Gottes spricht. *Quis enim negabit*, sagt er in der Schrift gegen Praxeas c. 7, *Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in effigie*, auch der Geist ist ein Körper seiner Art in einer besondern Gestaltung. Tertullian stellte überhaupt den Grundsatz auf, dass es keine Realität ohne Körper gebe [2]). Es ist diess um so auffallender, da Tertullian zugleich behauptet De an. c. 7: *In quantum omne corporale passibile est, intantum quod passibile est, corporale est.* Man

---

1) Vgl. Neander, K.G. I, 2. S. 968 f.

2) *Ne esse quidem potest, nisi habens per quod sit. Cum autem sit, habeat necesse est aliquid per quod est. Si aliquid per quod est, hoc erit corpus ejus. Omne quod est, corpus est sui generis, nihil est incorporale, nisi quod non est.* De carne Chr. c. 11.

nimmt gewöhnlich an, Tertullian's Ansicht sei überhaupt so realistisch gewesen, dass auch diese Vorstellung nicht befremden könne. Es bleibt diess aber doch zweifelhaft, und es scheinen vielmehr die beiden Begriffe Körperlichkeit und Substanzialität in seiner Vorstellung so ineinandergeflossen zu sein, dass man ihm wenigstens keinen grob materiellen Begriff der Körperlichkeit Gottes beilegen darf, wornach seine Ansicht von der Ansicht anderer, die auch nicht den reinen Begriff der Immaterialität hatten, nicht sehr verschieden gewesen sein kann.

Auf eigene Weise schreibt der Verfasser der Clementinen Gott einen Körper, oder, im Zusammenhang mit dem von ihm behaupteten Anthropomorphismus, eine Gestalt zu. Ohne Gestalt könnte Gott auch keine Schönheit haben, da wir ihm doch die höchste Schönheit zuschreiben müssen. Ohne Schönheit aber könnte er von uns nicht geliebt werden, denn Liebe entsteht nur gegen Schönheit. Zu einem Gott ohne Gestalt könnten wir auch nicht beten, denn der Sinn, wenn er keine Gestalt hat, auf die er sich stützt, fällt in's Leere. Besonders aber wird einen gestaltlosen Gott niemand fürchten. Hom. 17, 2 f. Wie der Verfasser der Clementinen die Gestalt Gottes mit der Unendlichkeit Gottes zu vereinigen wusste, ist nicht ganz klar. Dialektisch nur sucht er beides so zu vereinigen: sage man, wenn Gott gestaltet sei, so sei er auch endlich, weil dann etwas ausser ihm sei, nämlich der Raum, so sei zu erwiedern, der Raum sei ja das Leere, das Nichts, folglich sei, wenn Gott gestaltet sei, ausser ihm nichts, und er vielmehr unendlich [1]). In keinem Fall aber will er Gott, ob er ihm gleich alle Glieder zuschreibt, an den Gebrauch der

---

1) Übrigens gibt der Verf. auch die Endlichkeit der οὐσία Gottes zu. Was er von der Sonne sagt, sie habe τὴν οὐσίαν περιωρισμένην 17, 8, scheint auch von Gott zu gelten.

einzelnen Glieder gebunden wissen, wie er z. B. zwar Augen hat, aber nicht zum Sehen, da er mit dem ganzen Leibe sieht, welcher unendlich glänzender ist, als der in uns sehende Geist, strahlender als jedes Licht, so dass in Vergleichung mit ihm das Licht der Sonne nur für Finsterniss zu halten ist. Auch Ohren hat Gott, aber nicht desswegen, damit er höre, πανταχόθεν γὰρ ἀκούει, νοεῖ, κινεῖ, ἐνεργεῖ, ποιεῖ. 17, 7. Es hängt diess nicht blos mit dem Anthropomorphismus des Verfassers der Clementinen, sondern auch mit seiner Lehre von der Allgegenwart Gottes zusammen, die auch bei andern Kirchenlehrern diejenige Seite ihrer Lehre von Gott ist, bei welcher sie den reinen Begriff der Immaterialität am wenigsten festzuhalten wissen. Die Vorstellung von der Körperlichkeit Gottes, die überhaupt ebionitisch gewesen zu sein scheint, hatte auch der Bischof Melito von Sardes, welcher περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ schrieb [1]).

Eigentlich waren es nur die Alexandriner, die alle materiellen und körperlichen Begriffe vom Wesen Gottes ausschlossen. Wie Clemens sich hierüber erklärte, haben wir schon gesehen. Origenes beginnt seine Schrift De princ. mit einer Untersuchung dieser Frage, da, wie er in der Vorrede sagt, in der allgemeinen Kirchenlehre nichts darüber bestimmt war, ob und wiefern man Gott einen Körper nennen dürfe, viele Christen aber aus Stellen der heiligen Schrift die Körperlichkeit Gottes schlossen. Origenes zeigt nun zuerst, dass Stellen der h. Schrift, in welchen Gott z. B. ein verzehrendes Feuer genannt wird, anders erklärt werden müssen, und spricht dann seine Ansicht in folgenden Worten nach Rufin's Übersetzung aus: *Non ergo aut corpus aliquod aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adjunctionis* (Zusammensetzung) *admittens, uti*

1) Eusebius K.G. 4, 26.

ne majus aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte μονὰς et ut ita dicam ἑνὰς, et mens ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est. Mens vero ut moveatur, vel operetur, non indiget loco corporeo, neque sensibili magnitudine, vel corporali habitu, aut colore, neque alio ullo prorsus indiget horum, quae corporis vel materiae propria sunt. Gott ist der reinste Geist und Verstand, und daher nur als Einheit zu denken. Zuvor schon, in der Vorrede zu dieser Schrift, hatte Origenes von dem doppelten Sinne gesprochen, in welchem das Wort ἀσώματος im philosophischen Sprachgebrauch und im gemeinen Leben genommen werde, indem man dadurch bald alles Körperliche überhaupt, bald nur das Grobkörperliche verneinen wolle. Um so bestimmter ist daher die Erklärung des Origenes, dass Gott nichts Körperliches zukommen könne. Selbst vom Sohn Gottes behauptet Origenes De princ. 1, 1, dass er Gott nicht sehen könne. Vgl. De orat. c. 23. c. Cels. 8, 49.

3. Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Wir heben hier nur diejenigen hervor, über welche bemerkenswerthe Bestimmungen gegeben wurden. Unter diese gehört die an das unmittelbar Vorangehende zunächst sich anschliessende Eigenschaft der Allgegenwart. Über diese Eigenschaft drückten sich die Kirchenlehrer häufig so aus, dass sie sich Gott als die das All durchdringende Weltseele, oder als ein unendlich ausgedehntes, den ganzen Raum erfüllendes, die Welt umgebendes Wesen gedacht zu haben scheinen. In diesem Sinne lässt Athenagoras Leg. c. 8 Gott die Sphäre der Welt rings so umgeben, dass für einen andern Gott kein Raum mehr sei: τὸ περὶ κόσμον πᾶν ὑπὸ θεοῦ κατέχεται, Gott ist περὶ ἃ ἐποίησέ τε καὶ ἐκόσμησε. Nach Theophilus 1, 5 wird vom Geist Gottes die ganze Schöpfung, und der Geist Gottes selbst von der Hand Gottes zusammengehalten, auf dieselbe Weise, wie die Schale eines Granatapfels die verschiedenen Abtheilungen

mit ihren Körnern einschliesse. Ebendahin gehört die nach Philo's Vorgang von einigen Kirchenlehrern gebrauchte Formel, Gott sei der Ort des Alls, wie z. B. von Theophilus Ad Aut. 2, 3: θεὸς οὐ χωρεῖται, ἀλλὰ αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὅλων, Arnobius I, 31: *prima tu causa es, locus rerum ac spatium.*

Am bestimmtesten und eigenthümlichsten hat der Verfasser der Clementinen diese pantheistische, in jedem Falle auch schon bei den genannten Kirchenlehrern pantheistisch lautende Vorstellung dargelegt, wenn er Hom. 17, 9 den Einen wahren Gott als das Wesen beschreibt, das in der vollkommensten Gestalt dem All vorsteht, als das Herz (καρδία) des Alls nach zwei Richtungen, nach oben und unten, und von sich als dem Centrum die unkörperliche Lebenskraft ausströmen lässt, alles, was ist, die Gestirne und die Regionen des Himmels, der Luft, des Wassers, der Erde und des Feuers, ein nach Höhe, Tiefe und Breite dreifach unermessliches und in allen diesen Richtungen seine lebenschaffende und vernünftige Natur ausdehnendes Wesen. Dieses von ihm nach allen Seiten ausströmende Unendliche muss nothwendig zum Herzen haben den, der wahrhaft in seiner Gestalt über alles erhaben ist, welcher, wo er auch sei, immer in dem Centrum des Unendlichen ist und die Grenze des Alls ist. Von ihm gehen sechs Dimensionen in's Unendliche aus, in die Höhe und Tiefe, zur Rechten und Linken, nach vornen und hinten: auf diese hinblickend als auf eine nach allen Seiten hin gleiche Zahl vollendet er in sechs Zeiträumen die Welt, indem er selbst Ruhepunkt alles Daseins ist, und in der zukünftigen unendlichen Zeit sein Bild hat, er Anfang und Ende von allem. Denn zu ihm gehen die sechs unendlichen Richtungen zurück, und von ihm nimmt alles seine Ausdehnung in's Unendliche. Das ist das Geheimniss der Siebenzahl. Denn er ist der Ruhepunkt von allem, und wer im Kleinen seine Grösse nachahmt, den lässt er in sich zur Ruhe gelangen. Er ist begreifbar und un-

begreifbar, nahe und ferne, da und dort, als der Eine. Von ihm haben durch die Wesensgemeinschaft mit dem nach allen Richtungen hin unendlichen Geist die Seelen das Leben, und wenn sie sich vom Körper trennen, und die Sehnsucht nach ihm ihnen inwohnt, werden sie hingetragen in seinen Schoos, den Dünsten der Berge gleich, die im Winter von den Strahlen der Sonne angezogen werden, werden sie unsterblich zu ihm getragen. Wie die obigen Kirchenlehrer von Gott sagten, Gott sei τόπος τῶν ὅλων, so sagt dieser Schriftsteller, θεοῦ τόπος ἐστὶ τὸ μὴ ὄν, θεὸς δὲ τὸ ὄν. Das Nichtseiende kann mit dem Seienden nicht verglichen werden. Der Ort kann nicht existiren, wenn er nicht zum erfüllten Raum (δευτέρα χώρα) wird, der leere Raum ist auch das Nichts. Das Nichtseiende heisst also der Ort (τόπος). Gott ist in dem Ort, und wird von ihm umgeben, ist aber desswegen doch nicht kleiner als der Ort. Denn das Umgebende ist als solches nicht schlechthin vorzüglicher als das Umgebene, wie an dem Beispiel der Sonne gezeigt wird, die in der Gestalt einer Kugel rings von der Luft umgeben wird, aber doch die Luft erwärmt, erhellt und belebt, und diess thut sie τῇ αὑτοῦ μετουσίᾳ, τὴν οὐσίαν περιωρισμένην ἔχων. Was hindert also Gott, als den Schöpfer und Herrn der Sonne und des Alls, ihn, der selbst Form, Gestalt und Schönheit hat, τὴν ἀπ' αὐτοῦ μετουσίαν ἀπείρως ἐκτεταμένην ἔχειν? Da demnach der Verfasser der Clementinen in Beziehung auf Gott nur die Unendlichkeit der μετουσία, der Mittheilung seines Wesens, oder seiner Wirksamkeit, zugleich aber, wie eben aus diesem Gegensatz erhellt, die Endlichkeit oder Begrenztheit der οὐσία Gottes behauptet, so liegt hierin deutlich die Unterscheidung der *omnipraesentia essentialis* und *potentialis,* nur scheint dem Verfasser doch wieder die *omnipraesentia potentialis* mit der *omnipraesentia essentialis* zusammenzufallen, da er alles, was ist, doch nur als eine Emanation Gottes, als eine Ausdehnung seines Wesens be-

trachtet, so dass sich Gott und Welt, oder die οὐσία und μετουσία Gottes nur wie Centrum und Peripherie zu einander verhalten, oder wie das Wesen Gottes an und für sich und in der Erscheinung.

Nur die Alexandriner, die überhaupt von allen Raum- und Zeitbegriffen abstrahirten, erklärten sich auch bestimmter gegen die Vorstellung einer räumlichen Ausdehnung und einer substanziellen Gegenwart. Die stoische Vorstellung eines aus Leib und Seele bestehenden, durch die ganze Natur hindurchgehenden Gottes verwirft Clemens Strom. 5, 14, und sagt Str. 2, 2 in Beziehung auf die mosaische Stelle: ich bin ein Gott, der nahe ist: Entfernt zwar dem Wesen nach ist Gott, denn wie könnte das Gezeugte dem Ungezeugten ganz nahen, aber der Macht nach, die das All in ihrem Schoosse trägt (δυνάμει, ᾗ τὰ πάντα ἐγκεκόλπισται, ein auch schon von Philo gebrauchter Ausdruck), ist er nahe, denn nicht im Dunkel und an einem Orte ist Gott, sondern erhaben über Raum und Zeit und die Eigenschaften der geschaffenen Dinge, und ist desswegen auch nie in einem Theile, weder enthaltend, noch enthalten, weder einer Begrenzung nach, noch durch Trennung. Ebenso Origenes. Mit Unrecht schliesse Celsus, sagt Orig. c. Cels. 6, 71, aus der christlichen Lehre vom Geiste Gottes, dass die Christen die Meinung der Stoiker haben, welche behaupten, Gott sei ein Geist, der sich durch alles verbreite, und alles in sich schliesse. Gottes Vorsehung erstrecke sich zwar auf alles, aber nicht wie der Geist oder die Weltseele der Stoiker, und die Vorsehung umfasse zwar alles, wofür sie sorgt, und schliesse es in sich, aber nicht, wie ein Körper, der das in sich schliesst, was selbst ein Körper ist, sondern, wie eine göttliche Kraft, die alles, worauf sie sich erstreckt, in sich begreift [1]).

1) Vgl. De orat. c. 23: Wenn man sage, Gott sei im Himmel, so dürfe man sich Gott nicht körperlich umgrenzt denken, weil sonst der Um-

Nur dynamisch dachte er sich demnach die Allgegenwart Gottes.

In Hinsicht der Allwissenheit oder des Vorherwissens Gottes wurde man schon auf die Schwierigkeit aufmerksam, die diese Lehre in ihrer Beziehung zur menschlichen Willensfreiheit hat. Schon Justin stiess aus Veranlassung der Weissagungen auf diese Frage. Apol. 1, 43. Damit man nicht aus demjenigen, was er über die Weissagungen gesagt habe, schliesse, *καθ' εἱμαρμένης ἀνάγκην φάσκειν ἡμᾶς τὰ γινόμενα γίνεσθαι, ἐκ τοῦ προειπεῖν προεγνωσμένα*, so erkläre er, dass, wenn alles mit Nothwendigkeit geschehe, dadurch die Freiheit des Willens völlig aufgehoben werde. Wenn sie daher behaupten, dass künftige Ereignisse prophetisch vorausgesagt seien, so behaupten sie desswegen nicht, dass sie durch eine nothwendige Vorherbestimmung (*εἱμαρμένης ἀνάγκῃ*) erfolgen, sondern weil Gott alles vorausweiss, was alle Menschen künftig thun werden, und weil feststeht, dass jedem nach seinen Handlungen vergolten wird, desswegen sagt Gott durch den prophetischen Geist voraus.

Tiefer hat dieselbe Frage Origenes aufgefasst, und wie Justin so zu beantworten gesucht, dass die menschliche Freiheit durch die göttliche Allwissenheit nicht beschränkt wird. Am ausführlichsten spricht Origenes hierüber in seinem Commentar in Gen. T. 2, S. 10 (bei Eus. Praep. Ev. 6, 14). Eine Hauptfrage sei, wie die menschliche Willensfreiheit gerettet werden könne, wenn Gott von Ewigkeit vorherweiss, was von jedem geschehen wird. Griechische Philosophen haben diese

---

schlossene kleiner wäre, als der ihn umschliessende Raum, δέον τῇ ἀφάτῳ δυνάμει τῆς θεότητος αὐτοῦ πεπεῖσθαι περιέχεσθαι καὶ συνέχεσθαι τὰ πάντα ὑπ' αὐτοῦ. De princ. 2, 1. 3 erklärt Origenes den so oft pantheistisch gedeuteten Ausspruch des Apostels Paulus Apostelgesch. 17, 28: *Quomodo in Deo vivimus et movemur et sumus, nisi quod virtute sua universum constringit et continet mundum?*

Frage so entschieden, dass sie einen die sittlichen Begriffe aufhebenden Fatalismus annahmen. Ihr Grundsatz sei, ἀκολουθεῖν τῷ τὸν θεὸν τὰ μέλλοντα προεγνωκέναι τὸ μὴ δύνασθαι τὸ ἐφ' ὑμῖν σώζεσθαι. Origenes erwiedert: Gott sehe zwar den ganzen Causalzusammenhang der Dinge voraus, aber desswegen könne man nicht sagen, dass er die Ursache alles dessen sei, was so oder anders geschieht, so wenig wer voraussieht, dass einer aus Unvorsichtigkeit fallen wird, die Ursache des wirklichen Falles ist. Ja das göttliche Vorherwissen sei so wenig die Ursache dessen, was geschieht, dass man vielmehr zwar gegen die gewöhnliche Ansicht, aber doch der Wahrheit gemäss sagen müsse, das, was künftig geschieht, sei die Ursache des Vorherwissens. Denn nicht desswegen geschieht etwas, weil man vorausweiss, dass es geschehen werde, sondern weil es geschehen wird, weiss man voraus, dass es geschehen wird. Origenes führt diese Ansicht, auf die man auch in der Folge immer wieder zurückkam, noch weiter aus. Auch in der Schrift gegen den Celsus 2, 20 kam er darauf zu reden, wie Justin aus Veranlassung der Weissagungen, da Celsus behauptet hatte, das Vorausgesagte geschehe desswegen, weil es vorausgesagt sei. Origenes gibt dieselbe Antwort und setzt noch zur nähern Bestimmung hinzu: In der Vorstellung des Voraussagenden sei beides enthalten, dass etwas geschehen könne, und dass es nicht geschehen könne, dass aber unter einer gewissen Voraussetzung entweder das eine oder das andere geschehen werde. Der Erfolg des Vorausgesagten ist also immer durch die menschliche Willensfreiheit bedingt. Gott sieht aber voraus, wie sich der Mensch durch seine Willensfreiheit bestimmen werde. Die Allwissenheit Gottes begreift also nicht blos das Nothwendige, sondern auch das Freie.

Eine eigene Ansicht hatte Origenes von dem Verhältniss der Allmacht Gottes zur Allwissenheit. Er sagt De princ.

2, 9 [1]): Gott habe im Anfang der Schöpfung nur so viele vernünftige Wesen durch seinen Willen hervorgebracht, als er für hinlänglich hielt. Denn man müsse sich die göttliche Allmacht beschränkt denken, und nicht unter dem Vorgeben, sie zu verherrlichen, ihre Schranken aufheben. Denn wäre die göttliche Macht unendlich, so könnte sie sich selbst nicht begreifen, denn das Unendliche kann seiner Natur nach nicht begriffen werden. Gott hat also nur so viele geschaffen, als er begreifen, regieren und durch seine Vorsehung umfassen konnte. Auch die Materie, die er hervorbrachte, ist nur so gross, als er sie ausschmücken konnte [2]). Origenes behauptet demnach auch in Beziehung auf das göttliche Bewusstsein, dass es ohne Gegensatz und Begrenzung kein Bewusstsein geben könne. Da nun die Macht Gottes durch das Wissen Gottes bedingt ist, so ist weder die Allmacht, noch die Allwissenheit Gottes eine absolute. Nehmen wir dazu, dass Origenes eine unendliche Folge endlicher Welten behauptet, so erweitert sich zwar dadurch wieder die göttliche Allwissenheit und Allmacht in's Unendliche, aber nur successiv; jede dieser Welten ist eine endliche, in welcher die göttliche Allmacht jedesmal in ihrer Totalität sich verwirklicht. Es ist demnach nach Origenes das Endliche an sich ein nothwendiges und wesentliches Moment des göttlichen Selbstbewusstseins. Denn wie das Unendliche seiner Natur nach schlechthin unerfasslich und unbegreiflich ist, so kann Gott sein unendliches Wesen selbst nicht mit seinem Bewusstsein umfassen, das Endliche ist ein nothwendiges Moment der Vermittlung des Unendlichen mit sich selbst. Gott kann nur in der endlichen Welt.

---

1) Die Stelle ist griechisch erhalten in Justiniani epist. ad Menam.

2) Dieselbe Behauptung findet sich De princ. 3, 5, 2. *Quod penitus sine initio ullo est, comprehendi omnino non potest. In quantumcunque enim se intellectus extenderit, in tantum comprehendendi facultas sine fine subducitur et differtur, ubi initium non habetur.*

sofern ohne das Endliche überhaupt kein Bewusstsein möglich ist, zum Bewusstsein seiner selbst gelangen. Bemerkenswerth ist, dass Origenes auf diesem Wege, durch die Voraussetzung, das Wissen Gottes sei kein unendliches, Gott könne daher auch immer nur so viel geschaffen haben, als er mit seinem Wissen umfassen konnte, auf eine Ansicht von dem Verhältniss der Allmacht Gottes zur Allwissenheit kam, die ganz mit den Schleiermacher'schen, nur nichts Endliches in Gott voraussetzenden Sätzen zusammentrifft, dass die göttliche Allmacht der göttlichen Allwissenheit gleichzusetzen sei, dass die göttliche Allmacht in der Gesammtheit des endlichen Seins sich vollkommen darstelle, und dass für Gott der Unterschied des Möglichen und Wirklichen hinwegfalle [1]). Das letztere konnte freilich Origenes, da er Gott successiv wirken lässt, nur in Beziehung auf die einzelnen Epochen des göttlichen Wirkens behaupten.

Zu einigen Erörterungen des Verhältnisses der beiden Eigenschaften, der Güte und Gerechtigkeit, gab der Dualismus der Gnostiker Anlass. Um die Verschiedenheit des Weltschöpfers vom höchsten Gott darzuthun, beriefen sich die Gnostiker auch auf die Verschiedenheit der beiden beigelegten Prädicate. Christus, lässt der Verfasser der Clementinen, Hom. 18, 1 f., den Magier Simon behaupten, nenne Gott, seinen Vater, gut (Matth. 19, 17), der Weltschöpfer, da er zugleich Gesetzgeber sei, sei gerecht, also nicht gut. Die beiden Eigenschaften der Güte und Gerechtigkeit schliessen einander aus. Unmöglich könne der Gesetzgeber, der gut sei, zugleich auch gerecht sein. Dagegen behauptet Petrus: das Gute sei als solches auch gerecht, wofür die beiden Stellen Luc. 18, 18, Matth. 19, 17 angeführt werden. Etwas anderes sei zwar das Gut sein und das Gerecht sein, wohl aber können die beiden Eigenschaften der Güte und Gerechtigkeit in demselben

1) Glaubenslehre I, S. 287 f. 1. Ausg. S. 307. 2. Ausg.

Subjecte sein. Denn gut sei es, wenn es gegen die Bussfertigen langmüthig sei, gerecht aber, wenn es jedem nach Verdienst vergelte. Aus derselben Veranlassung zeigt Tertullian, Adv. Marc. 2, 11, die Vereinbarung der beiden Eigenschaften[1]). Von den Alexandrinern wurde nach ihrer Ansicht von dem Zweck der Strafe wenigstens die göttliche Strafgerechtigkeit der göttlichen Güte untergeordnet; die lateinischen Kirchenlehrer dagegen setzten die göttliche Strafgerechtigkeit der göttlichen Güte entgegen, und schrieben nach ihrer anthropopathischen Vorstellungsweise Gott ebenso die Bewegungen des Zornes und Hasses, als der Liebe und Güte zu, wie namentlich Lactantius De ira Dei z. B. c. 4.

Die Lehre von der Dreieinigkeit[2]).

Es ist schon in der Einleitung in die Geschichte der ersten Periode gezeigt worden, welche Momente zusammenwirkten, um die Lehre von der Dreieinigkeit zum Hauptgegenstand der dogmatischen Bewegung zu machen. Es gibt keine andere Periode, in welcher über die Dreieinigkeit, oder vielmehr, denn nur um diess handelte es sich zunächst, über das Verhältniss des Sohnes zu Gott so viel speculirt, und von der Speculation so viele und so verschiedene Vorstellungen erzeugt wurden. Um diese in ihrem Ursprung und Verhältniss zu einander richtig aufzufassen, müssen wir vorerst einen Blick auf die neutestamentlichen Schriftsteller werfen.

---

1) *Quanto malum injustitia, tanto bonum justitia. Nec species solummodo sed tutela reputanda bonitatis, quia bonitas, nisi justitia regatur, ut justa sit, non erit bonitas, si injusta sit. Nihil enim bonum, quod injustum; bonum autem omne, quod justum. — Omnia ut bonitas concepit, ita justitia distinxit, totum hoc judicato dispositum et ordinatum est. — His modis ostendimus, eam (justitiam) cum auctrice omnium bonitate prodisse, ut et ipsam ingenitam Deo et naturalem nec obventitiam deputandam, quae in domino inventa sit arbitratrix operum ejus.* Die Gerechtigkeit ist demnach eine ebenso absolute Eigenschaft, wie die Güte.

2) Vgl. des Verf. Lehre von der Dreieinigkeit I. S. 132 ff.

Schon im neuen Testament lassen sich verschiedene Vorstellungen über das Verhältniss des Sohns zu Gott, verschiedene in dem Verhältniss einer innern fortschreitenden Entwicklung zu einander stehende Formen unterscheiden. Die erste Form repräsentiren die synoptischen Evangelien und die mit ihnen zusammengehörenden Schriften des neuen Testaments, in welchen wir, wie in jenen, noch diejenige Seite des Christenthums vor uns haben, auf welcher es dem Judenthum am nächsten steht, am engsten mit ihm zusammenhängt, und erst im Begriffe ist, sich aus ihm heraus zu entwickeln und in eigener, selbstständiger Bedeutung von ihm sich loszureissen. Seine absolute Bedeutung hat das Christenthum nur darin, dass es das vergeistigte und verallgemeinerte Gesetz ist mit dem neuen Bunde der Vergebung der Sünden, welchen Jesus, als der Messias, oder der Sohn Gottes im höhern messianischen Sinn, durch seinen Tod stiftet. Er ist Sohn Gottes zunächst nur in dem Sinn, in welchem dieser Ausdruck die gewöhnliche jüdische Bezeichnung des Messias ist. Der υἱὸς θεοῦ ist schlechthin der Messias oder der χριστός, als χριστὸς aber ist er mit dem heiligen Geist gesalbt. Das Vermittelnde des Verhältnisses, in welchem Jesus als Messias zu Gott steht, ist der heilige Geist. Diess ist die gemeinsame Vorstellung der neutestamentlichen Schriftsteller, sofern dieses Verhältniss noch nicht durch den Begriff des Logos vermittelt wird, wie namentlich auch der Apostel Paulus Jesum zwar dem Fleische nach von David abstammen lässt, das höhere Princip aber, durch das er sich als Sohn Gottes beurkundete, πνεῦμα ἁγιωσύνης nennt.

In der paulinischen Christologie hat sich aber schon der Begriff des Sohns zu einer höhern Bedeutung fortgebildet. Das in Christus wirkende höhere Princip ist nicht sowohl der heilige Geist im gewöhnlichen Sinn, als vielmehr der Geist, sofern er überhaupt das Princip des Lebens im weitesten Sinn

ist, wie aus der Hauptstelle der paulinischen Christologie erhellt, 1 Cor. 15, in welcher der erste und zweite Adam, wie das psychische und pneumatische Princip, wie der himmlische und irdische Mensch unterschieden werden. Christus hat als der zweite Adam das πνεῦμα ζωοποιοῦν in sich, vermöge dessen die mit ihm beginnende Periode der Entwicklung des menschlichen Geschlechts nicht mehr, wie die von Adam an, vom Princip des Todes beherrscht ist, sondern den Begriff des Lebens immer allgemeiner und durchgreifender realisirt. Dieses höhere Lebensprincip hat sich in Christus durch seine Auferstehung in seiner vollen Kraft und Wirksamkeit erwiesen, und Christus selbst ist durch seine Auferstehung und Erhöhung der über die ganze Gemeinschaft eines neuen geistigen Lebens waltende Herr, der Herr der Gemeinde, oder der Sohn Gottes, der gleichsam an der Stelle Gottes die Regierung der Welt führt, bis alles überwunden ist. So realisirt sich bei Paulus der Begriff des υἱὸς θεοῦ durch alle seine Momente hindurch bis zur höchsten Einheit mit Gott. Christus ist, wenn wir von dem paulinischen Gegensatz ausgehen, der für die Sünde der Welt gestorbene, die Welt in seinem Tode mit Gott versöhnende, von der Macht des Gesetzes befreiende Sohn Gottes, welcher als der Gestorbene auch der Auferstandene und zur Rechten Gottes erhöhte, oder mit der Macht Gottes herrschende Herr der Gemeinde ist. Es ist diess der von unten nach oben gehende Weg zur göttlichen Macht und Würde Christi, und die gegenüber liegende Seite eines präexistirenden von Gott unterschiedenen göttlichen Princips, das in näherer Beziehung zu der Person Jesu als des υἱὸς θεοῦ stände, scheint hier noch ganz ausserhalb des Gesichtskreises zu liegen. In den ältern paulinischen Briefen, an welche wir uns hier hauptsächlich zu halten haben, finden sich nur einige zweideutige Stellen, die anders verstanden werden können, und wenn sie auch etwas dieser Art enthalten sollten, jeden-

falls beweisen, wie wenig noch eine solche Vorstellung zum eigentlichen Ideenkreis des Apostels gehörte. Anders würde es sich freilich verhalten, wenn wir die in den kleineren paulinischen Briefen enthaltene Christologie für ebenso ächt paulinisch halten müssten. Denn hier wird allerdings Christus nicht blos der Erstgeborene unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29) genannt, sondern als der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, als das Bild des unsichtbaren Gottes geschildert, als derjenige, in welchem alles zusammen, sowohl das Himmlische als das Irdische, das Sichtbare wie das Unsichtbare u. s. w. geschaffen worden ist. Col. 1, 15. Er war, wie es Phil. 2, 6 heisst, in der Gestalt Gottes vorhanden, und hatte den Vorzug des Gottgleichseins, und trat erst durch die Entäusserung dieser ihm an sich zukommenden göttlichen Würde in die Knechtsgestalt der menschlichen Erniedrigung und in den äussern Schein eines menschlichen Daseins ein. Diese Form der Christologie ist von der eigentlich paulinischen so verschieden, dass sie nur zwischen diese und die johanneische hineingedacht werden kann, als der vermittelnde Übergang von der einen zu der andern.

Der johanneische Lehrbegriff setzt, auch über den der kleinern paulinischen Briefe hinausgehend, Jesus auf absolute Weise mit dem Logos identisch, welcher von Ewigkeit bei Gott ist und Gott selbst ist. Hiemit ist erst der höchste metaphysische Standpunkt erreicht, und dem vom Endlichen zum Absoluten sich erhebenden Weg der andere entgegengesetzt, auf welchem die Betrachtung von oben nach unten geht, und das Substanzielle der Person Christi nicht das Menschliche, sondern das an sich Göttliche ist, der mit dem absoluten Wesen Gottes identische Logos. Es sind uns demnach schon im neuen Testament, wenn wir von den vermittelnden Übergängen abstrahiren, zwei wesentlich verschiedene Lehrformen gegeben: nach der einen ist Christus als Sohn

Gottes wesentlich Gott, und das Göttliche seiner Natur wird durch den Begriff des Logos bezeichnet; nach der andern ist er wesentlich Mensch, der zweite oder himmlische Mensch dem ersten oder irdischen gegenüber, oder, wie ja auch das Princip der durch den Tod Jesu aufgehobenen Sünde eigentlich die σάρξ in ihrem Gegensatz zu dem πνεῦμα ist, der pneumatische Mensch, welcher in seinem Unterschied von dem fleischlichen, irdischen, das πνεῦμα ζωοποιοῦν oder das πνεῦμα ἁγιωσύνης in sich hat; das Göttliche seines Wesens ist daher nur das πνεῦμα, und zwar das πνεῦμα in dem weiten unbestimmten Sinn, in welchem es, da der Begriff des Logos für das christliche Bewusstsein noch gar nicht existirt, von diesem noch nicht unterschieden wird. Von diesen beiden auf einer ganz verschiedenen Betrachtungsweise beruhenden Lehrformen, von welchen wir die eine die streng jüdische, die andere die platonisch-alexandrinische nennen können, geht die ganze dogmengeschichtliche Entwicklung der Trinitätslehre aus, so jedoch, dass jene jüdische, an dem Begriff des πνεῦμα hängende Form, die in der ersten Zeit durchaus vorherrschende ist, was völlig unerklärlich wäre, wenn der johanneische Logosbegriff gleichfalls schon dem apostolischen Zeitalter angehörte. Er kann daher nur in die Zeit gesetzt werden, in welcher wir die Logos-Idee überhaupt erst zu ihrer geschichtlichen Bedeutung für das christliche Dogma gelangen sehen, und das christliche Bewusstsein in dem johanneischen Lehrbegriff den absoluten Standpunkt erreichte, zu welchem es auch von dem paulinischen aus erst noch fortzuschreiten hatte.

Bei den apostolischen Vätern herrscht noch ganz jene jüdische Form vor. Sie kennen als höchstes, von Gott unterschiedenes Princip blos den heiligen Geist. Nur der Verfasser der ignatianischen Briefe macht eine Ausnahme. Er nennt den Sohn sowohl Gott als Logos, Ep. ad Magn. c. 6 λόγος

ἀΐδιος, welcher πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν, καὶ ἐν τέλει ἐφάνη. Allein dieser Schriftsteller gehört überhaupt nicht zur judaisirenden Partei, und diese Briefe können nicht vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts geschrieben worden sein. Zwar ist nun auch bei den andern in diese Klasse gehörenden Schriftstellern neben dem heil. Geist von einem schon vor der Weltschöpfung existirenden und bei derselben thätigen Sohn Gottes die Rede, allein bei näherer Betrachtung fällt dieser Sohn Gottes doch wieder mit dem heil. Geist zusammen. Am deutlichsten ist diess aus dem Hirten des Hermas zu sehen, welcher uns überhaupt als der treueste Repräsentant dieser judaisirenden Ansicht gelten darf. So bestimmt dieser Schriftsteller von einem Sohn Gottes vor und bei der Weltschöpfung spricht, so wenig lässt er uns darüber im Zweifel, dass er unter dem Sohn Gottes den heil. Geist versteht. Der Sohn wird geradezu der heil. Geist genannt. Dadurch sind wir berechtigt, auch bei den andern apostolischen Vätern, die zwar dem Sohn Gottes, oder Christus, dem Herrn, gleichfalls die Prädicate der Präexistenz und Weltschöpfung beilegen, aber ohne irgend eine Andeutung der Logos-Idee, die gleiche Vorstellung vorauszusetzen. Das Höhere, das Christus zum Sohn Gottes macht und als göttliches Princip in ihm wirkt, ist hier nur der Geist, der heil. Geist, der erst mit dem menschlichen Dasein Christi als Sohn, als ein vom heil. Geist verschiedenes Subject existirt, der aber auch zuvor schon als präexistirend Sohn genannt wird. Wie die Verbindung des Geistes mit einem menschlichen Leib Christus zum Sohn Gottes macht, so wird der Geist auch schon vor dieser Verbindung Sohn Gottes genannt, sofern er schon von Anfang an die Bestimmung hatte, als Sohn Gottes in einem menschlichen Leib zu erscheinen. Der heilige Geist vertritt demnach hier durchaus noch die Stelle, die in der Folge dem Logos gegeben wurde. Nur die Frage kann entstehen, ob unter dem *spiritus sanctus*, wenn

mit diesem Ausdruck die höhere Natur Christi bezeichnet wird, der heilige Geist im engern Sinn zu verstehen ist, oder unbestimmt ein heiliges, geistiges Wesen, wie Engel *spiritus sancti* genannt werden. Es begegnet uns da und dort, besonders auch bei den Ebioniten, die populäre Vorstellung, das Höhere, das Christus in sich hatte, und das schon vor seiner Erscheinung im Fleisch existirte, sei ein Engel gewesen. Entweder ist also auch bei Hermas nur an einen solchen Geist zu denken, oder, wenn man auch unter dem *spiritus sanctus* den heiligen Geist im engern Sinn versteht, so ist in jedem Fall nicht zu vergessen, dass der Begriff des heiligen Geistes ein noch sehr unbestimmter ist. Der heilige Geist, so lange er noch nicht vom Logos unterschieden wurde, hatte selbst auch eine weitere Bedeutung, es ist unter ihm überhaupt das sich mittheilende göttliche oder geistige Princip zu verstehen, in welchem Sinne es auch im zweiten Briefe des römischen Clemens an die Kor. c. 8 heisst, der Herr sei zuerst πνεῦμα gewesen, und dann erst σάρξ geworden. Wir können diese judaisirende Ansicht, da sie dem ältesten Judenchristenthum angehört, auch die ebionitische nennen; denn wenn auch von den Ebioniten speciell gesagt wird, sie haben gelehrt, erst bei der Taufe habe sich der heil. Geist mit Jesus verbunden, so erhellt doch auch daraus, dass nach der ältesten judenchristlichen Vorstellung das Göttliche in Christus das πνεῦμα war.

In ihrer eigenthümlichsten Form begegnet uns diese judenchristliche oder ebionitische Vorstellungsweise in den pseudoclementinischen Homilien, und doch stimmt sie selbst in dieser Form in zwei wesentlichen Punkten mit der paulinischen Christologie überein. Wie der Apostel Paulus das Göttliche in Christus das πνεῦμα ἁγιωσύνης nennt, so weiss auch der Verfasser dieser Homilien im Unterschied von Gott von keinem andern göttlichen Princip, als dem πνεῦμα oder der σοφία. Denn Einer ist es, wird Hom. 16, 12 gesagt, der zu sei-

ner Weisheit sprach, lasset uns einen Menschen machen. Mit seiner Weisheit war er als seinem eigenen πνεῦμα stets in Wonne zusammen, sie ist als Seele mit Gott verbunden. Dieses πνεῦμα ist das Göttliche in Christus, es ist das ἅγιον χριστοῦ πνεῦμα, Hom. 3, 20, die θειότης πνεύματος, Hom. 2, 10. Ebendesswegen, weil alle diese Vorstellungen über den Begriff des πνεῦμα nicht hinausgehen, ist Christus auch hier wesentlich nur Mensch, und es ist zwischen dem Verfasser dieser Homilien und dem Apostel Paulus nur der Unterschied, dass während dem letztern Christus nicht wieder derselbe Adam ist, sondern der zweite oder letzte, der δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, oder der pneumatische Mensch, dem Verfasser der Homilien gerade die Identität Christi mit Adam die Hauptsache ist. Christus ist der Urmensch Adam, und als solcher der Sohn Gottes, sein substanzielles Wesen ist die in allen wechselnden Gestalten sich gleichbleibende Einheit seiner fleischlosen, unsinnlichen, geistigen Natur, oder der Geist Gottes, mit welchem der erste Mensch von dem Schöpfer ausgestattet worden ist. Und doch ist Christus, ungeachtet dieser wesentlichen Identität mit dem πνεῦμα, wesentlich Mensch, weil der Geist nur in der Form des menschlichen Seins, nur als Urmensch, zum Sohn Gottes werden kann. Der ideale, an sich seiende Mensch, dessen Erscheinung in Adam, diesem oder jenem der Patriarchen, in Moses, Christus nur ein Accidens seines Wesens ist, ist der Sohn Gottes. Der Begriff des Sohns fällt daher auch hier mit dem des Geistes zusammen, aber es gehört wesentlich zum Begriff des Sohns, dass er Mensch ist. So nur glaubt der Verfasser dieser Homilien die beiden Begriffe Gott und Sohn Gottes so genau auseinanderhalten zu können, wie es ihm auf seinem streng monotheistischen Standpunkt nothwendig zu sein scheint. Von einem Sohn Gottes, der selbst Gott ist, will er schlechthin nichts wissen. „Unser Herr, lässt er den Petrus sagen, Hom. 16, 15, nannte sich selbst ebenso-

wenig Gott, als er andere Götter, ausser dem Weltschöpfer, lehrte. Mit Recht aber pries er den selig, der ihn den Sohn Gottes, des Schöpfers des Weltalls nannte.“ Die Vorstellung eines Sohns, welcher selbst Gott ist, welche somit dem Einen Gott einen andern zur Seite setzt, wird demnach als polytheistisch verworfen. Auf die Frage des Magiers Simon: ob denn, wer von Gott ist, nicht Gott sei, erklärt Petrus diess für unmöglich, denn dem Vater komme das Ungezeugtsein, dem Sohn das Gezeugtsein zu, das Gezeugte aber könne dem Ungezeugten, oder dem aus sich Gezeugten nicht gleichgestellt werden. Was nicht in allem dasselbe sei, dürfe auch nicht mit demselben Namen benannt werden. Das Gezeugte könne mit dem Ungezeugten nicht den gleichen Namen haben, selbst nicht einmal wenn der Gezeugte gleichen Wesens mit dem Zeugenden sei. Denn das Hervorgegangensein aus Gott und die Verbindung mit Gott begründe so wenig einen Anspruch auf die Benennung Gott, dass die menschlichen Seelen, ob sie schon aus Gott hervorgegangen, und so gewissermassen desselben Wesens, auch beständig mit dem Hauche Gottes bekleidet seien, dennoch nicht Götter heissen. Wollte man sie aber Götter nennen, so wäre diess nur uneigentlich, und nur in demselben weitern Sinn, wie alle menschlichen Seelen auch, könnte Christus Gott heissen, was dann aber nichts Grosses mehr wäre, da er nur hätte, was alle haben. Gott nennen wir daher nur, was ihm ganz eigenthümlich ist, und keinem mittheilbar.

Man glaubt sich durch eine so bestimmte Antithese gegen die in der Folge kirchlich gewordene Vorstellung schon in die spätere Polemik gegen die Gottheit des Sohns versetzt, wir dürfen aber doch desswegen nicht über das zweite Jahrhundert hinausgehen, indem ja schon die Logos-Idee mit der johanneischen Bestimmung, dass der Logos Gott ist, einen solchen Widerspruch von Seiten der streng monotheistisch Gesinnten

veranlassen konnte. Man liess also zwar den Begriff des Sohnes stehen, und den Sohn vom Vater gezeugt werden, gleichwohl aber sollte der gezeugte Sohn von dem ungezeugten Vater auf absolute Weise verschieden sein. Diesen absoluten Unterschied will der Logosbegriff aufheben, er kann ihn aber nicht aufheben, ohne dass das Interesse des streng jüdischen Monotheismus zu Gunsten des heidnischen Polytheismus verletzt wird. Denn so bald neben dem Einen absoluten Gott noch ein anderer Gott ist, wenn auch blos ein gezeugter Gott, hat man das dem jüdischen Bewusstsein Unerträgliche, eine Zweiheit oder Mehrheit von Göttern. Die Aufnahme der Logos-Idee in das christliche Bewusstsein weist uns auf einen Standpunkt hin, auf welchem die Schranke des jüdischen Monotheismus noch entschiedener durchbrochen war, als diess selbst in den Schriften des Apostels Paulus geschehen war, auf einen Standpunkt, auf welchem man dem Judenthum schon ferner stand, und darum auch geneigter war, in einer Idee, wie insbesondere die alexandrinische Logos-Idee war, einen Anknüpfungspunkt für das christliche Bewusstsein anzuerkennen, in welchem Judenthum und Heidenthum sich dadurch gegen einander ausglichen, dass das Christenthum sich zu beiden ebenso negativ als positiv verhielt. Die christliche Logos-Idee ist, so betrachtet, selbst schon der Gegensatz zu einer noch weiter gehenden Einwirkung, welche der heidnische Polytheismus in der Gnosis auf das christliche Gottesbewusstsein haben wollte.

Was in dem christlichen Begriff des Logos auf seinen einfachsten Begriff und Ausdruck gebracht ist, um das jüdisch-monotheistische Interesse mit dem heidnisch-polytheistischen auszugleichen, oder die absolute Transcendenz Gottes, die das Wahre des Judenthums ist, mit der Immanenz Gottes in der Welt, die das Wesen des Heidenthums ist, fällt in den gnostischen Systemen in der Reihe der göttlichen Wesen, die sie aus

dem absoluten Wesen der Gottheit hervorgehen lassen, in die ganze Mannigfaltigkeit des Polytheismus auseinander. Die Gottheit, die in ihrer abstracten Absolutheit das schlechthin Unnennbare ist, geht in einer Reihe von Projectionen (προβολαὶ), von geistigen Potenzen oder Äonen, in welchen sich der tiefe verborgene Abgrund ihres an sich seienden Wesens aufschliesst und entfaltet, aus sich selbst heraus, und wird in ihnen sich selbst gegenständlich, um durch diese Selbstobjectivirung sich in ihrem eigenen Selbstbewusstsein zu erfassen. Nach dem System des Basilides geht zuerst der Geist hervor, der νοῦς, als der Erstgeborene, weil in ihm zuerst der Verborgene sich offenbart, dann die Vernunft, der λόγος, der Verstand, die φρόνησις, und dann weiter die σοφία, die Weisheit als der Inbegriff der göttlichen Ideen, die Macht, die δύναμις, wodurch Gott seine Ideen verwirklicht, die höchste Tugend oder Heiligkeit, die δικαιοσύνη und die εἰρήνη, der wahre Friede, die innere Glückseligkeit, welche die Tugend und Heiligkeit begleitet. In diesen sieben Grundkräften entfaltet sich das Urwesen, sie bilden mit ihm die erste ὀγδοάς, die der Grund von allem Dasein ist. Die Siebenzahl, welche selbst wieder als Einheit genommen, zur Achtzahl wird, hat auch bei den Gnostikern, wie überhaupt im Alterthum, eine hohe und heilige Bedeutung. Von dieser ersten Acht- oder Siebenzahl emanirte eine zweite, bis sich zuletzt, indem sich die Siebenzahl von Stufe zu Stufe in einem neuen Abbild reflectirt, die ganze Lebensentwicklung in der Zahl 365 als ebenso vielen Geisterreichen darstellt, welche zusammen durch den mystischen Namen Ἀβράξας bezeichnet wurden. In diesen 365 Stufen der Äonenwelt spiegelt sich das Bild des höchsten Gottes, als des Uräon, in einer Folge an Realität immer mehr abnehmender Abbilder ab, worauf sodann die Vermischung des Lichtreichs mit dem Reiche der Finsterniss und die Schöpfung der sichtbaren Welt folgt.

In dem valentinianischen System ist die Reihe der aus dem höchsten Wesen emanirenden Äonen durch die Zahl 30 bestimmt, und zugleich ist diesem System die Idee der Syzygien eigen, wornach sich die Äonen in männliche und weibliche theilen und Äonenpaare bilden, die neue Äonen erzeugen. Mit dem Bythos war zuerst der Gedanke seiner selbst, die Idee des Ewigen, die ἔννοια oder σιγή, die Stille, als σύζυγος des Bythos zusammen. Hierauf gieng der Geist hervor, der νοῦς oder der Eingeborne, der Μονογενής, durch welchen das unendliche Wesen sich selbst zuerst in seinem Selbstbewusstsein erfasst, und so zuerst offenbart; er ist der erste geistige Act der Gottheit, daher der Grund alles Daseins und Erkennens, und weil er so die Wahrheit offenbart, ist seine σύζυγος die Wahrheit, die ἀλήθεια. Diese zwei Äonenpaare bilden die heilige Vierzahl. Der νοῦς und die ἀλήθεια erzeugen sodann den λόγος und die ζωή, das dritte Äonenpaar. Die drei männlichen Äonen, βυθός, νοῦς und λόγος bilden die valentinianische Trias, da die weiblichen Äonen auch wieder als blosse Affectionen der männlichen betrachtet werden, somit kein selbstständiges Dasein haben. Eben diess, dass die weiblichen Äonen nur mit und in den männlichen existiren, sich in ihnen zur Einheit integriren, macht das absolut Volle, die Integrität und Totalität des Pleroma aus, im Gegensatz gegen das κένωμα, die Welt ausserhalb des Pleroma, in welcher dieses Band der Einheit aufgelöst ist. Der Logos erzeugt sodann weiter mit der ζωή den Urmenschen ἄνθρωπος, dessen σύζυγος die ἐκκλησία ist, die himmlische Gemeinde, mit welchem vierten Äonenpaar sich die erste Ogdoas vollendet. Diese beiden letzten Paare, der λόγος und die ζωή, und der ἄνθρωπος und die ἐκκλησία erzeugen noch eine Reihe von Äonen, der λόγος und die ζωή zehn Äonen, in welchen gewisse Begriffe der göttlichen Lebensentwicklung personificirt sind, wie in dem ersten Äonenpaar, dem βύθιος und der μίξις, die Wahrheit, dass alles Leben auf einer

unergründlichen Mischung der Lebenselemente beruht, sodann der ἄνθρωπος und die ἐκκλησία zwölf Äonen, in welchen Prädicate der Kirche, wie παράκλητος und πίστις, der Helfer und der Glaube, als Äonenpaar, ausgedrückt sind. Diese Reihe von dreissig Äonen, an welche sich in weiterer Folge die Schöpfung der zeitlichen Welt anschliesst, ist die Triakontas der Valentinianer, oder, wie Tertullian diese Productivität des Absoluten bezeichnet, der *foetus triginta aeonum.* Dazu kommen aber noch einige andere Wesen dieser Art. Je mehr das Pleroma in eine Reihe unterschiedener Wesen auseinandergeht, desto mehr muss der durch Emanation sich äussernden Kraft eine andere zurücklenkende, das Emanirte an die Einheit anknüpfende das Gleichgewicht halten. Diese Bedeutung haben die gleichartigen Wesen, der Horos oder Stauros, Christus, der h. Geist, Jesus, die zu der schon geschlossenen Zahl der Äonen hinzukommen, ohne diese selbst zu überschreiten, weil sie ja nur eine besondere, zur Natur der Äonen gehörende Seite darstellen, die Einheit im Unterschied. Sie sind die herstellenden, das Absolute in der Einheit mit sich erhaltenden Mächte, obgleich auch sie die Diremtion des endlichen Geistes vom absoluten nicht hindern können. So sind es mit ihnen dreissig Äonen, die, wie Irenäus sagt, in Stille verschlossen und unerkannt das unsichtbare und geistige Pleroma der Valentinianer bilden, das sich in eine Ogdoas, Dekas und Dodekas theilt. In Beziehung auf diese Triakontas habe der Erlöser dreissig Jahre lang nichts öffentlich gethan, um das heilige Geheimniss dieser Äonen anzudeuten. Solche Symbole ihrer Ideen fanden die Gnostiker überall in der neutestamentlichen Geschichte, wie z. B. die Dodekas der Äonen durch die Zwölfzahl der Apostel repräsentirt sein sollte.

Die Kirchenlehrer konnten in allem diesen nur den Charakter des heidnischen Polytheismus sehen, aus welchem Valentin und seine Schüler alle diese Begriffe entlehnt haben:

alles werde auf sinnliche Weise gedacht, Menschliches auf Gott übergetragen. ***Ea, quae obveniunt hominibus, applicant omnium Patri,*** sagt Irenäus 2, 13, der überhaupt in dieser Beziehung viel Treffendes bemerkt, und während sie läugnen, dass Gott die Welt geschaffen, um sich ihn nicht zu klein vorzustellen, leihen sie ihm menschliche *affectiones* und *passiones.* Wären sie besser mit der Schrift bekannt, so wüssten sie auch, welcher grosse Unterschied zwischen Gott und dem Menschlichen sei. Gott sei einfach, nicht zusammengesetzt, durchaus sich selbst gleich, ganz Sinn oder Bewusstsein, ganz Geist, ganz Gedanke, ganz Vernunft, ganz Gehör, Auge, Licht u. s. w., was allein die fromme Weise von Gott zu reden sei. Die Voraussetzung solcher Emanationen aber mache Gott zu einem zusammengesetzten körperlichen Wesen, *ut sit separatim, qui emisit, Deus, separatim autem, qui emissus est etc.* Das Emanirende trenne sich als etwas Abgesondertes, für sich Seiendes von dem, woraus es emanire. Die Kirchenlehrer hatten allen Grund, solche sinnliche Vorstellungen, wie ihnen die der Gnostiker zu sein schienen, zu bekämpfen, allein wenn sie auch dem *foetus aeonum* ihren Einen Logos entgegensetzten, so konnten doch auch sie sein Verhältniss zu Gott sich gewöhnlich nicht anders denken, als nur nach denselben mehr oder minder sinnlichen Emanationsvorstellungen, wie die weitere Entwicklung deutlich zeigen wird.

Welche Ansicht man auch vom Ursprung des johanneischen Evangeliums, und demgemäss vom johanneischen Logos haben mag, Thatsache ist es in jedem Fall, dass die Logos-Idee erst seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Bewegung kommt, und dass sie auch jetzt in ihrer geschichtlichen Bedeutung nicht so auftritt, wie wenn sie nur aus dem längst vorhandenen johanneischen Evangelium aufgenommen worden wäre, sondern sie tritt als eine Idee in das Bewusstsein der Zeit ein, in welcher man den adäquatesten Ausdruck für den

nunmehr erst gewonnenen Standpunkt des christlichen Bewusstseins überhaupt gefunden zu haben glaubte. So fest man auch in mancher Hinsicht noch am Jüdischen und Alttestamentlichen hieng, man war sich doch bewusst geworden, dass ein Sohn Gottes, wie er nach der Idee des Logos gedacht werden musste, mit dem alttestamentlichen Monotheismus nicht streite. Alles Denken und Speculiren über das Verhältniss Gottes und des Sohns hängt an der Logos-Idee. Die hier zunächst zusammengehörenden Kirchenlehrer, deren wenig verschiedene Vorstellungen nur die Explication der Logos-Idee sind, sind Justin, Tatian, Theophilus, Athenagoras, Irenäus, Tertullian; in dieselbe Reihe sind auch Cyprian, Novatian, Lactantius zu stellen, sie haben aber so wenig Eigenes, dass sie neben jenen kaum in Betracht kommen; eine eigene Klasse machen dagegen die beiden Alexandriner, Clemens und Origenes aus.

Bei den zuerst genannten Kirchenlehrern hat die Logos-Idee ihre concreteste sinnlichste Gestalt darin, dass sie den Logos als ein in einem bestimmten Zeitpunkt und durch einen bestimmten göttlichen Act aus Gott hervorgegangenes, zwar wesentlich göttliches, aber Gott untergeordnetes Wesen beschreiben. Um diese Vorstellung in ihrem Mittelpunkt aufzufassen, müssen wir auf den Moment des göttlichen Acts zurückgehen, durch welchen der Logos in's Dasein tritt. Am sinnlichsten beschreibt den Moment des Hervorgehens des Logos aus Gott Theophilus, wenn er ad Autol. 2, 10 sagt: Gott habe seinen Logos zuerst in sich gehabt, in seinen eigenen Eingeweiden, und ihn sodann gezeugt, indem er ihn mit Hülfe seiner Weisheit vor der Weltschöpfung aus sich herausstiess. In demselben Sinn spricht Tatian, Orat. c. gent. 7, von einem plötzlichen Hervorspringen des Logos in Folge des göttlichen Willens aus dem einfachen Wesen Gottes. Da der Logos durch diesen göttlichen Act etwas wurde, was er zuvor noch nicht

war, so kam es darauf an, dieses Spätere und jenes Frühere genauer zu unterscheiden. Dass der Logos, ehe er aus Gott hervortrat, noch gar nicht gewesen sei, konnte man sich nicht wohl denken, er war also an sich zuvor schon ideell, der Potenz nach, wie Tatian näher so bestimmt: Gott war im Anfang, den Anfang aber stellen wir uns vor als den Logos seiner ideellen Bedeutung nach, denn der Herrscher des Alls, welcher selbst die Substanz von allem ist, war allein, sofern er aber als Substanz der ideelle Inbegriff alles Sichtbaren und Unsichtbaren war, war durch den Logos alles ideell in ihm, und der Logos, der in ihm war, gab ihm seine Subsistenz. Im Logos und durch den Logos existirt also alles zuerst ideell als Gedachtes. Insofern kann man auch mit Tertullian adv. Prax. c. 5 sagen, dass Gott auch schon damals nicht allein war, sofern er seine Vernunft bei sich hatte, denn Gott ist an sich vernünftig, und seine Vernunft, die sein Bewusstsein ist, war in ihm, ehe alles von ihm geschaffen wurde. Von selbst erhält so dieses Verhältniss durch den Gegensatz des Innern und Äussern, des Ideellen und Reellen, des immanenten Gedankens und des ausgesprochenen Worts seine nähere Bestimmung. Am unmittelbarsten bezieht sich darauf die Unterscheidung eines λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός, welche in dieser bestimmten Form uns zuerst bei Theophilus ad Autol. 2, 22 begegnet. Diese beiden, dem Logos gegebenen Prädicate, welche bei Philo noch blos das menschliche Denken und Sprechen bezeichnen und nur eine mittelbare Beziehung auf den Logos haben, sind nun unmittelbar auf den Logos übergetragen.

Näher entwickelt dieses Verhältniss Tertullian, indem er zeigt, dass das Denken auch ein Sprechen, und das Sprechen hinwiederum auch ein Denken sei, und zugleich noch das Argument zu Hülfe nimmt, dass wenn dieses Verhältniss schon bei dem Menschen auf diese Weise stattfinde, es mit einem

ungleich höhern Grade in Gott vorausgesetzt werden müsse. In diesem Verhältniss des Denkens und Sprechens liegt der Grund, warum man allgemein den Moment des Hervortretens des Logos aus Gott mit dem Moment der Weltschöpfung identisch nahm. Auch die Schöpfung ist ja ein Sprechen Gottes: mit dem ausgesprochenen Schöpfungswort erhielt auch der Logos sein für sich bestehendes Dasein, und wie die Schöpfung nichts anderes ist als die Realisirung dessen, was zuvor schon als Idee, als Gedachtes, in Gott existirte, so ist es derselbe Übergang von der Idee zur Realität auch in Ansehung des Logos. Wenn die von Gott geschaffene Welt, ehe sie zur Wirklichkeit kam, zuvor auch schon existirte, nur ideell, im Geiste Gottes, so ist der Fortgang von dieser ideellen Existenz zur reellen nur die Vervollständigung und Ergänzung dessen, was an sich schon in dem Verhältniss der Idee und der Wirklichkeit enthalten ist. Auch der Logos hätte demnach nur eine halbe Existenz gehabt, wenn er blosse Idee geblieben wäre, die Idee nicht auch äussere Realität erhalten hätte. Adv. Prax. 6. 7. Die Behauptung Möhler's [1]), die Kirchenlehrer haben sich auch schon den λόγος ἐνδιάθετος als persönliches Wesen gedacht, ἐνδιάθετος sei er nur sofern er als Sohn den Grund seines Seins in Gott habe, προφορικός, sofern er die Welt geschaffen, ist offenbar falsch. Wenn auch Tertullian vom Sohn sagt, er sei sowohl *conditus* als *generatus*, so sagt er doch zugleich, er sei *conditus primum ad cogitatum*, d. h. um nur als Idee, als *cogitatum*, zu existiren, und *dehinc generatus ad effectum*, d. h. gezeugt zur Wirklichkeit, so dass er nicht blos als Idee, sondern auch als Person existirte [2]).

---

1) Athanasius und die Kirche seiner Zeit. Mainz 1827. I. S. 51.

2) *Haec est nativitas perfecta sermonis, dum in Deo procedit*, sagt Tertullian Adv. Prax. c. 7. Wenn also auch eine *nativitas* zuvor schon stattfand, so ist es doch nur die *nativitas* der *sophia exinde nata et condita*.

In einem andern Sinn unterscheidet Athenagoras Legat. c. 10 eine ideelle und reelle Seite des Logos. Der Sohn Gottes ist der Logos des Vaters in der Idee und der Wirklichkeit nur sofern er sowohl das Urbild aller Dinge als auch das Princip ihrer Wirklichkeit ist. Unter der Erzeugung des Logos, welchen Gott von Ewigkeit als seine Vernunft in sich hat, versteht Athenagoras nur die Äusserung der weltbildenden Thätigkeit des Logos, ohne desswegen den Logos selbst als persönliches Wesen aus Gott hervorgehen zu lassen. Es hängt diess damit zusammen, dass Athenagoras sich von der Emanationsvorstellung freier zu halten sucht, als diess bei den meisten andern Kirchenlehrern der Fall ist, namentlich bei Tertullian, adv. Prax. c. 8, welcher sogar selbst gesteht, der Sohn sei nach seiner Vorstellung eine Projection, προβολή, *protatio* derselben Art, wie die Äonen des Gnostikers Valentin, nur meint er, die Härese habe diess erst von der Wahrheit erhalten. Um das Anstössige der Emanations-Idee zu beseitigen, bemerkte man, man dürfe sich das Hervorgehen des Sohns aus dem Vater auf keine Weise als eine Verminderung der Substanz des Vaters denken; wenn wir ein vernünftiges Wort von uns geben, erzeugen wir auch Vernunft, aber nicht durch Lostrennung, so dass unsere Vernunft vermindert würde. Man erläuterte diess durch das Bild eines Lichts oder einer Fakel, an welcher viele andere angezündet werden können, ohne dass dadurch eine Verminderung des ursprünglichen Lichts oder Feuers entstehe. Der Sohn ist demnach, was der eigentlichste Begriff der Emanation ist, in demselben Sinn Gott aus Gott, in welchem er Licht aus Licht ist.

Freier von Emanationsvorstellungen ist neben Athenagoras nur Irenäus, welcher adv. haer. 2, 28 die Unterscheidung

---

ex quo in sensu Dei ad opera mundi disponenda coepit agitari (c. 18), die Bewegung der Idee.

eines λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός nach der Analogie des Denkens und Sprechens sogar ausdrücklich missbilligt. Ebendesswegen weiss man aber bei diesen Kirchenlehrern nicht genau, wie weit sie den Sohn als persönliches Wesen sich gedacht haben. Athenagoras sagt blos, der Vater und der Sohn seien eins, der Sohn sei im Vater, und der Vater im Sohn, durch die Einheit und Kraft des Geistes, der Verstand und die Vernunft, νοῦς καὶ λόγος, des Vaters sei der Sohn Gottes, was kaum an eine persönliche Subsistenz denken lässt. Irenäus hebt besonders hervor [1]), dass Gott ganz Geist, *mens*, νοῦς, ganz Logos sei, dass er, was er denke, spreche, und was er spreche, denke, dass der Logos sein Gedanke, der Logos Geist und der Vater selbst der alles umschliessende Geist sei. Daher lässt er auch den Sohn von Ewigkeit mit dem Vater zugleich existiren, und wenn er auch vom Sohn sagt, dass er immer von Anfang an den Vater offenbare und den Sohn als das Sichtbare des Vaters von dem Vater als dem Unsichtbaren des Sohns unterscheidet, so liegt doch auch darin so wenig als in jener Coexistenz der bestimmte Begriff eines persönlichen Wesens. Obgleich aber diese beiden Kirchenlehrer nicht die sinnliche Vorstellungsweise der übrigen haben, so liegt doch auch bei ihnen die Emanations-Idee zu Grunde. Wenn Athenagoras vom h. Geist geradezu sagt, er sei nach der christlichen Vorstellung ein Ausfluss Gottes, der wie ein Sonnenstrahl ausfliesse und wieder zurückgehe, so dachte er sich wohl auch den Sohn als eine solche, nur immanentere Emanation. Irenäus nennt nicht nur den Sohn und Geist die dem Vater zu allem behülfliche *progenies et figuratio,* sondern gebraucht von ihnen auch den charakteristischen Ausdruck, sie seien die Hände Gottes, womit ohne Zweifel die im Sohn und Geist sich äussernde und zu einer bestimmten

1) Athenag. a. a. O. Iren. Adv. haer. 2, 28. 30. 3, 6. 18. 4, 5. 6.

Form sich gestaltende göttliche Wirksamkeit unter dem Bilde einer sich sowohl ausstreckenden als wieder zurückziehenden Hand dargestellt werden soll, in demselben Sinn, in welchem der Verfasser der pseudoclementinischen Homilien die göttliche Sophia als die χεὶρ δημιουργοῦσα aus Gott hervorgehen und in Gott wieder zurückgehen lässt. Beide, der Sohn und der Geist, oder, wie Irenäus sie gleichfalls bezeichnet, das Wort und die Weisheit, sind die immanenten Principien dieses nach aussen gehenden Wirkens, wobei ohne Zweifel das Verhältniss des Sohns zum Vater als das immanentere und constantere durch den Ausdruck *progenies* von dem des h. Geistes unterschieden werden soll, dessen Wirksamkeit der Ausdruck *figuratio* als eine freiere, mehr nur Einzelnes in wechselnder Form gestaltende zu bezeichnen scheint.

Schon die Emanationsvorstellung schliesst ein Subordinationsverhältniss in sich. Anders konnte man sich dieses Verhältniss noch gar nicht denken, und es sprachen sich daher alle diese Kirchenlehrer offen dafür aus. Dachte man sich den Sohn als blosse Kraft und Eigenschaft, so ergab sich hieraus das Verhältniss des Sohns zum Vater von selbst; aber auch wenn man dem Sohn eine eigene Persönlichkeit zuschrieb, drang man, je grösseres Gewicht man auf die persönliche Subsistenz legte, nur um so mehr auf ein Subordinationsverhältniss, indem nur durch Hervorhebung der Abhängigkeit die Mehrheit der Personen mit der absoluten Einheit Gottes ausgeglichen werden konnte. Alle hieher gehörenden Stellen der Kirchenlehrer lassen nicht den geringsten Zweifel darüber übrig. Ausdrücklich sagt Justin Apol. 1, 13, um den heidnischen Vorwurf des Atheismus zu widerlegen: wir Christen verehren den Weltschöpfer, sodann seinen Sohn, ἐν δεύτερᾳ χώρᾳ ἔχοντες, indem wir ihm die zweite Stelle anweisen, und den prophetischen Geist ἐν τρίτῃ τάξει. Wenn nun auch, was Möhler (Athanasius S. 40) geltend macht, um diese ältesten

Väter der nicänisch-athanasianischen Orthodoxie näher zu bringen, eine solche Aufzählung streng genommen an und für sich nicht unmittelbar von einem Subordinationsverhältniss zu verstehen ist, sofern ja die drei auch coordinirt gedacht werden könnten, so spricht doch sonst alles dagegen. Gerade bei Justin tritt dieses Abhängigkeitsverhältniss sehr bestimmt hervor, da er den Sohn nicht nur vor der Weltschöpfung gezeugt werden lässt, sondern ihn auch durchaus als Diener und als das vermittelnde Organ der göttlichen Offenbarungen beschreibt. Ebendesswegen habe er, sagt Justin, Dial. c. Jud. Tr. c. 61, so verschiedene Namen und werde vom h. Geist bald δόξα κυρίου, bald σοφία, bald ἄγγελος, bald θεὸς, bald κύριος und λόγος, bald ἀρχιστρατηγὸς (Josua 5, 13) genannt, weil er, was eben sein Unterschied vom unaussprechlichen Vater und Herrn des Alls sei, der stets sich selbst gleich bleibe und seinen Ort nie verlasse, in sichtbarer Gestalt erscheinend, dem väterlichen Willen diene. Auf diese moralische Einheit des Sohns mit dem Vater beruft sich daher auch ausdrücklich Justin zur Aufrechthaltung der Einheit Gottes, wenn er Apol. 1, 22 vom Sohn sagt, ἕτερός ἐστι τοῦ θεοῦ ἀριθμῷ, ἀλλ' οὐ γνώμῃ.

Neben dieser Willens-Einheit konnte die Einheit, die man auf keine Weise fallen lassen wollte, nur auf die Wesens-Einheit oder Gleichheit gestützt werden, was besonders von Tertullian geschehen ist. Er tadelt in seiner Schrift gegen den Praxeas c. 22 diesen Unitarier darüber, dass er die lautere Wahrheit nur darin zu besitzen glaubt, dass er sich Gott als den Einen nicht anders vorstellt, als so, dass er schlechthin Einen und denselben Vater, Sohn und Geist nennt [1]. Es

---

1) *Quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur* οἰκονομίας *sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, patrem et filium et spiri-*

sollte zwar Eine Substanz, die gleiche Stellung und die gleiche Macht sein, aber dabei auch eine Verschiedenheit der Stufe, der Form und Gestalt. Bei allem Bestreben, die Einheit festzuhalten, alle drei als *unius substantiae, unius status, unius potestatis* einander gleichzustellen, konnte und wollte man sich den Unterschied nicht verbergen, und je mehr man, wie diess bei Tertullian der Fall ist, an der Emanations-Idee hieng, desto stärker drängte sich von selbst das an sich schon in ihr enthaltene Subordinationsverhältniss hervor. Tertullian zeigt sodann weiter, dass im Begriff der Monarchie keineswegs liege, dass sie schlechthin auf Einen beschränkt sein müsse [1]. Man erkannte richtig, dass wenn überhaupt eine Dreiheit in der Einheit anerkannt werden soll, man bei dem abstracten Begriff einer unterschiedslosen Einheit nicht stehen bleiben dürfe, vielmehr auch ein Unterschied in der Einheit sein müsse, der Unterschied somit die Einheit nicht aufhebe, sondern nur statt der abstracten inhaltsleeren Einheit den concreten Begriff der Einheit gebe. Diese concrete Einheit, bei welcher auch der Unterschied zu seinem Rechte kommen sollte, verstanden die Kirchenlehrer unter der Oekonomie. Mit diesem in der Trinitätslehre sehr gebräuchlichen Ausdruck wollten sie sagen, das Wesen Gottes habe gleichsam eine solche innere Einrichtung, dass es eine Vielheit nicht ausschliesse, es sei

---

tum sanctum, tres autem non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie, unius autem substantiae, et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine et patris et filii et spiritus sancti deputantur.

1) A. a. O. *Nullam dico dominationem ita unius sui esse, ita singularem, ita monarchicam, ut non etiam per alias proximas personas administretur, quas ipsa prospexerit officiales sibi.* Vgl. c. 8: *Nec dubitaveris filium dicere et radicis fruticem, et fontis fluvium, et solis radium — ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit, et* οἰκονομίας *statum protegit.* Es ist diess eine nicht unwichtige Bestimmung des Trinitätsverhältnisses.

nicht blos etwas Leeres, es habe einen bestimmten Inhalt, aber freilich nur einen solchen, bei welchem alles darauf eingerichtet sei, und eine solche Disposition habe, dass es sich wieder zur Einheit zusammenschliesst, eine *trinitas*, welche, wie Tertullian sagt, *monarchiae nihil obstrepit et* οἰκονομίας *statum protegit*, also nicht blos eine Einheit, eine schlechthinige Einheit, sondern auch ein Unterschied in der Einheit. Dass es aber keine solche Einheit des Wesens ist, bei welcher Vater und Sohn einander vollkommen gleich sind, kann nicht deutlicher gesagt werden, als wenn Tertullian den Sohn sogar einen Theil der göttlichen Totalität, ganz materialistisch ein Stück der Substanz des Vaters nennt [1]). Es ist also immer nur eine in dem Subordinationsverhältniss der Abstammung bestehende Wesens-Einheit. Hieraus ist zugleich zu sehen, dass das Trinitätsverhältniss in der Vorstellung dieser Väter, ganz besonders des Tertullian, noch ganz die Form und den Charakter eines physischen Processes an sich trägt. Derselbe Naturprocess, durch welchen aus der Substanz der Sonne Licht und Strahlen, aus der Quelle Bach und Fluss, aus der Wurzel Stamm und Frucht hervorgehen, findet im göttlichen Wesen statt, wenn die mit dem Vater identisch gedachte göttliche Substanz den Sohn und Geist aus sich hervorgehen lässt. Gott ist also selbst noch ein Naturwesen und der Process des Trinitätsverhältnisses charakterisirt sich dadurch als ein blosser Naturprocess, dass er, ohne in sich selbst zurückzugehen und in der immanenten Einheit des göttlichen Wesens sich mit sich selbst zusammenzuschliessen, nur in absteigender Ordnung und mit stets geschwächter Realität, wie es die

---

1) *Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur* (Joh. 14, 28). Adv. Pr. c. 9. Wenn man daher auch den Sonnenstrahl gleichfalls Sonne nennen kann, so kann man doch die Sonne selbst nicht Sonnenstrahl nennen. A. a. O. c. 13.

Emanation mit sich bringt, von Stufe zu Stufe fortgeht, oder wohl auch in's Endlose ausläuft, wie sich daraus zu erkennen gibt, dass in der Vorstellungsweise dieser Väter zwischen den trinitarischen Wesen und den unmittelbar an sie sich anschliessenden Engeln noch keine bestimmte Grenzlinie gezogen ist.

Über den Naturprocess und die denselben bedingende Emanations-Idee wollten wenigstens die Alexandriner hinausgehen. Eben diess ist es, was sie von den übrigen Kirchenlehrern am meisten unterscheidet. Die abstracte Weise, in welcher sie, wie früher gezeigt worden ist, die Idee Gottes auffassten, musste auch auf ihre Auffassung der Logos-Idee einwirken. Derselbe Drang der Abstraction, welcher aus dem Begriff Gottes alles Endliche und Concrete auszuscheiden nöthigte, musste auch den Logosbegriff, sobald er in einer bestimmteren Form festgehalten werden sollte, immer wieder über sich selbst hinaustreiben. Diese Tendenz ist besonders bei der Logoslehre des Clemens sehr charakteristisch. Eine der Hauptstellen, in welcher sich Clemens in diesem Sinne über das Wesen des Logos und sein Verhältniss zum absoluten Gott erklärt, ist Str. 7, 2. Der Vater ist der unaussprechliche und unbegreifliche Urgrund aller Dinge, der Sohn oder Logos der zeitlose Anfang und Erstling alles Seienden, die erhabenste Natur. Nie weicht der Sohn Gottes von seiner Warte, er ist nicht getheilt, wandert nicht von einem Orte zum andern, er ist vielmehr überall gegenwärtig, von keinem Orte begrenzt. Er ist ganz Verstand, ganz Licht, das Auge des Vaters, sieht alles, hört alles, weiss alles, erforscht durch seine Macht jedes noch so mächtige Wesen. Es ist bei Clemens durchaus das Streben sichtbar, alle absoluten göttlichen Prädicate auf den Logos überzutragen, und in eine Sphäre hinauszurücken, in welcher jeder Unterschied zwischen ihm und dem an sich seienden absoluten Gott zu einem blos verschwindenden Mo-

ment werden muss. Wird dabei gleichwohl der Logos als der vom Vater gezeugte und zu einer bestimmten Zeit fleischgewordene, als der den Vater offenbarende, offenbare, zur Schöpfung der Welt aus Gott hervorgegangene, überhaupt das Verhältniss Gottes zur Welt und zum Menschen vermittelnde Gott betrachtet, so heben sich diese Bestimmungen in der absoluten Idee des Logos immer wieder von selbst auf, und es bleibt durchaus unerklärt, sowohl wie sie mit dem Begriff des Logos selbst, als auch dem des absoluten Gottes zusammengedacht werden können. Es ist daher sehr charakteristisch für die Logoslehre des Clemens, dass ihm bei Photius Bibl. cod. 109 der Vorwurf gemacht wird, er habe auf seltsame Weise einen doppelten Logos des Vaters gelehrt und angenommen, nur der geringere Logos sei auf der Erde erschienen. Ist der Logos ewig, allgegenwärtig, unbeschränkt, wie der absolute Gott selbst, so kann er aus diesem transcendenten Jenseits ebenso wenig heraustreten, als der höchste Gott selbst, dessen Vermittler er sein soll, und es bleibt nichts übrig, als entweder die ganze menschliche Erscheinung des Logos für doketisch zu halten, wofür sie auch Clemens erklärte, oder sie, wenn sie factische Realität haben soll, einem andern geringeren Logos zuzuschreiben, über dessen Wesen und Verhältniss zu dem höhern Logos nichts weiter gesagt werden kann.

Dieser Auffassungsweise des Logos steht auch Origenes auf Einer Seite wenigstens noch sehr nahe. Alles Absolute, was nur immer als eine wesentliche Bestimmung Gottes gedacht werden kann, wird auch dem Logos zugeschrieben, wie namentlich, wenn er der αὐτολόγος, die αὐτοσοφία, αὐτοαλήθεια, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοδύναμις u. s. w. genannt wird. Man sollte denken, die absolute, an sich seiende Vernunft, Wahrheit, Weisheit, könne nur der absolute Gott selbst sein; es ist also klar, dass dieses an sich Seiende, wenn es dem höch-

sten absoluten Gott, als dem Urprincip alles Seienden nicht abgesprochen werden soll, dem Logos nur insofern zukommen kann, sofern er mit dem höchsten Gott selbst wesentlich identisch ist. Solche und andere, bald schwächere, bald stärkere Anklänge an die Logos-Idee des Clemens finden sich allerdings auch noch bei Origenes. Allein die sich selbst überbietende absolute Idee des Logos hatte doch schon in Clemens den Punkt erreicht, von welchem aus sie nothwendig wieder in sich selbst zuzückgehen, und das eigenthümliche Moment des christlichen Gottesbewusstseins sich geltend machen musste. So gross auch die Übereinstimmung zwischen Clemens und Origenes ist, der Gottesbegriff des Origenes ist gleichwohl ein anderer als der des Clemens. Gott ist dem Origenes nicht blos eine unbestimmte inhaltsleere Abstraction, sondern ein lebendiger, selbstbewusster, sich selbst bestimmender Gott. Daher trat nun der den Logos mit Gott identificirenden Tendenz das nicht minder entschiedene Bestreben entgegen, den Logos von Gott zu unterscheiden. Dieser Unterschied ist daher der Hauptpunkt, von welchem aus die Lehre des Origenes vom Logos aufgefasst werden muss.

Als ein von Gott dem Vater unterschiedenes Wesen betrachtet Origenes den Logos nicht blos, sofern er ihm ein persönliches, für sich bestehendes Wesen war, keine blosse Kraft und Eigenschaft, eine Vorstellung, welche Origenes als eine dem christlichen Bewusstsein widerstreitende zurückweist, sondern hauptsächlich dadurch, dass er das Verhältniss der Unterordnung, das ihm mit dem Begriff des Unterschieds zugleich gegeben zu sein schien, näher bestimmte. Die Unterordnung und Abhängigkeit des Logos leitete Origenes unmittelbar aus dem Begriff Gottes als des Einen absoluten Princips ab. So gewiss der allein ungezeugte Urgrund über allem durch ihn Gewordenen stehen muss, das Princip der Wahrheit über der Wahrheit, das Princip des Lichts über dem Licht, das Urbild

über dem Abbild, so gewiss kann der Sohn nur geringer als der Vater gedacht werden. Origenes bezeichnet diesen Unterschied besonders durch den schon im johanneischen Evangelium gemachten Unterschied zwischen θεὸς und ὁ θεός. Mit gutem Bedacht habe Johannes den Artikel bald gesetzt, bald weggelassen. Er setze den Artikel, wo der Name Gott, den Ungezeugten, die erste Ursache aller Dinge bezeichne, lasse ihn aber hinweg, wenn er den Logos Gott nenne. Dadurch werde das Bedenken derer gehoben, die sich scheuen, von zwei Göttern zu reden. Solchen müsse man sagen, dass ὁ θεὸς der absolute Gott sei, der, der durch sich selbst Gott ist, αὐτόθεος, alles aber, was ausser dem absoluten Gott durch Theilnahme an seinem göttlichen Wesen Gott werde, nicht ὁ θεὸς, sondern θεὸς genannt werden sollte. Dieser Unterscheidung zufolge nennt Origenes den Logos auch geradezu den zweiten Gott. Es verlieren daher auch jene absoluten Prädicate, die Origenes dem Logos gibt, wenn er ihn die αὐτοσοφία, αὐτοαλήθεια u. s. w. nennt, von selbst das Absolute ihrer Bedeutung, und Origenes sagt daher auch wieder, Gott der Vater der Wahrheit sei grösser als die Wahrheit, die Erkenntniss des Vaters übertreffe die des Sohns. Denselben Unterschied hebt Origenes besonders in Beziehung auf die Stelle Matth. 19, 16 hervor. Sehr treffend sei daher Sap. 7, 26 die Weisheit, oder der Logos, ein Bild der Güte Gottes genannt, nicht aber die absolute Güte selbst, man könne auch vom Sohn nur sagen, dass er gut, nicht aber, dass er schlechthin gut sei. Näher bestimmt wird dieses Subordinationsverhältniss theils durch die Art und Weise, wie Origenes die Sphäre der Wirksamkeit des Sohns bestimmt, theils durch das Verhältniss zum h. Geist. Die Sphäre, in welcher der Sohn oder Logos wirkt, beschreibt Origenes als die mittlere zwischen der des Vaters und der des Geistes. Der alles zusammenhaltende Gott und Vater wirkt auf alles Einzelne, indem er jedem aus dem

Eigenen das Sein mittheilt, als der schlechthin Seiende; der Sohn wirkt nur auf die vernünftigen Wesen, der h. Geist auf die Heiligen. Der Geist ist dem Sohn nicht blos untergeordnet, sondern auch hervorgebracht durch den vom Vater erzeugten Sohn. Die Ewigkeit des Seins soll zwar allen drei auf gleiche Weise zukommen; ist es aber an sich schon schwierig, den vom Vater gezeugten Sohn und den vom Sohn geschaffenen Geist dem ungezeugten Vater in Hinsicht der Ewigkeit des Seins völlig gleichzustellen, so tritt sonst das Moment des Unterschieds so stark hervor, dass es sich um so mehr fragt, wie es Origenes mit dem der Einheit ausgeglichen habe. Da er den persönlichen Unterschied vollkommen anerkennt, dabei aber eine auf der Idee der Emanation beruhende Wesensgleichheit so viel möglich fern zu halten sucht, so musste er um so mehr Gewicht auf die moralische Einheit legen. Was die drei in ihrem Subordinationsverhältniss zur Einheit verknüpft, ist die Einheit des Willens und der Gesinnung, wofür sich Origenes hauptsächlich auf Stellen wie Joh. 10, 30, Apostelgesch. 4, 32 berief.

Ein Subordinationssystem hätten wir demnach bei Origenes, wie bei Tertullian, nur mit dem Unterschied, dass bei Origenes nicht dieselbe sinnliche Emanationsvorstellung zu Grunde liegt, wie bei Tertullian. Dieser Ansicht wollte Origenes so viel möglich begegnen. Dachte man sich das Ausgehen des Sohns vom Vater nur als Emanation, so schien ihm diess die nothwendige Voraussetzung in sich zu schliessen, dass das Wesen Gottes durch den von ihm emanirenden Sohn vermindert werde, und die Natur Gottes überhaupt eine körperliche, theilbare sei, oder vielmehr Gott überhaupt nur ein Naturwesen, zu dessen Natur es ebenso gehöre, ein Anderes, ihm Gleiches, aus sich zu erzeugen, wie die Wurzel den Stamm aus sich hervortreibt, die Quelle den Fluss, die Sonne den Strahl aus sich hervorgehen lässt. Diese sinnlichen, endlichen

Bestimmungen konnten nur dadurch vom Begriff Gottes abgeschnitten werden, dass man um so tiefer auf das Absolute der Gottes-Idee zurückgieng. Nur aus dem Wesen Gottes kann es begriffen werden, dass Gott Vater eines Sohnes ist. Gibt es also, wie für das christliche Bewusstsein feststeht, einen Sohn Gottes, so kann er nur gleich ewig mit Gott gedacht werden. Denn wie sollte es nicht ungereimt sein, dass Gott, wie wenn ihm eine zum Begriff seines Wesens gehörende Vollkommenheit gefehlt hätte, erst zum Besitz derselben gekommen ist? Da es keine Zeit gab, in welcher er nicht Allherrscher war, so muss auch immer das gewesen sein, um dessen willen er Allherrscher war. Er kann nicht erst angefangen haben, Vater zu sein, da bei ihm nichts, was ihn hindern konnte, wie bei Menschen, die Väter werden, gedacht werden kann; denn wenn Gott immer vollkommen ist, und immer die Macht hat, Vater zu sein, und es gut ist, dass er Vater eines solchen Sohnes ist, wodurch wird es hinausgeschoben, und was beraubt ihn des Guten und des Vermögens, Vater eines solchen Sohns zu sein? So argumentirt Origenes in mehreren Stellen, um aus dem Begriffe Gottes das ewige Sein des Sohns abzuleiten. So gewiss Gott seinem Wesen nach der absolute ist, so gewiss kann auch das Sein des Sohns nur ein absolutes, ein dem Sein des Vaters gleich ewiges sein. Hieraus folgt jedoch zunächst nur, dass, wenn Gott Vater eines Sohnes ist, das Sein des Sohns nur ein absolut ewiges sein kann; aber was ist denn im absoluten Wesen Gottes selbst der Grund, dass der absolute Gott Vater eines Sohnes ist?

Es ist diess ein Punkt, über welchen sich bei Origenes nur schwankende und unsichere Bestimmungen finden. Auf der einen Seite scheint der Grund der Zeugung des Sohns nur im Wesen Gottes selbst gesucht werden zu können, auf der andern aber kann sie doch nur als ein freier Act des göttlichen Willens gedacht werden. Ist sie nur ein göttlicher Willensact,

so ist, da in der freien Selbstbestimmung des Willens an sich kein Grund liegt, das Sein des Sohns als ein ewiges zu setzen, sein Verhältniss zum Vater kein immanentes und wesentliches, sondern nur ein freies und äusseres; ist sie aber im Wesen Gottes selbst gegründet, so fragt sich, ob dabei nicht eine Nothwendigkeit vorausgesetzt werden muss, vermöge welcher das Wesen Gottes, so sehr auch Origenes diess zu vermeiden sucht, doch nur nach der Analogie eines Naturwesens gedacht werden kann. Man kommt bei Origenes darüber nicht ganz in's Klare, ob er den Sohn aus dem Wesen des Vaters gezeugt werden liess, oder nicht, es finden sich sowohl für das Eine als das Andere Behauptungen, die nicht ganz zusammenzustimmen scheinen. Für die Zeugung des Sohns aus dem Wesen des Vaters spricht Origenes wenigstens nicht mit derselben Entschiedenheit sich aus, mit welcher er die Ewigkeit des Sohns behauptet, er schwankt immer wieder, ob das Princip der Existenz des Sohns im Wesen oder im Willen des Vaters angenommen werden muss. Will Origenes auf den innern immanenten Grund des Verhältnisses des Sohns zum Vater zurückgehen, und ebendesswegen die Zeugung nicht blos als einen vorübergehenden, schlechthin geschehenen Act, sondern als die fortdauernde Wirkung einer mit dem Wesen Gottes identischen Thätigkeit betrachten, so weiss er keine bessere Vorstellung dieses Verhältnisses zu geben, als dadurch, dass er es mit dem Hervorgehen des Lichtstrahls aus dem Licht vergleicht, und er nennt dann auch den Sohn geradezu einen Ausfluss aus dem Wesen des Vaters. Fühlt er sich dagegen von dem sinnlich Concreten der Emanationsvorstellungen zurückgestossen, so wendet er sich vom Wesen Gottes zum Willen Gottes, um den Naturprocess der Emanation wenigstens dadurch zu vergeistigen, dass er den Willen selbst als eine Emanation aus dem Wesen Gottes betrachtet. ***Sicut voluntas,*** sagt Orig. De princ. I, 2, 6, ***procedit e mente, tali***

quadam specie putandus est pater filium genuisse. Nur für den Zweck einer bildlichen Vergleichung nimmt demnach Origenes den Begriff des Willens zu Hülfe; sobald er über die Bedeutung des Bildes hinausgeht, geschieht es nur in der Absicht, um zuletzt bei der Vorstellung stehen zu bleiben, dass der Wille des Vaters die schlechthinige Ursache der Subsistenz des Sohns sei, wodurch jede weitere speculative Betrachtung abgeschnitten ist, indem die Berufung auf den absoluten, jeden weitern Grund ausschliessenden Willen Gottes die Existenz des Sohns nur an die göttliche Willkür knüpft, wie diess klar in den Worten des Origenes liegt, wenn er De pr. I, 2, 6 vom Sohne sagt, er glaube, *quod sufficere debeat voluntas patris ad subsistendum hoc, quod vult pater.*

Nehmen wir alles zusammen, so besteht der Fortschritt, welchen die Entwicklung des Dogma durch Origenes macht, eigentlich nur darin, dass das Dasein des Sohns, sofern der Grund desselben nur im absoluten Wesen Gottes erkannt werden kann, als ein dem Wesen des Vaters gleich absolutes, d. h. absolut ewiges, bestimmt wird, allein auch diese Bestimmung bleibt, solange das Sein des Sohns an sich noch nicht aus dem Wesen Gottes begriffen ist, nur eine unsichere, und indem Origenes selbst immer wieder darüber schwankt, ob das eigentliche Princip der Existenz des Sohns in das Wesen oder den Willen Gottes zu setzen ist, stellt er uns selbst vielmehr auf einen Punkt, von welchem aus wir nun erst zwei divergirende Richtungen ihren Ausgang nehmen sehen. Indem die eine an den Begriff des göttlichen Wesens, die andere an den Begriff des göttlichen Willens sich hält, bildete sich jede zu einer Consequenz fort, die nur den schroffsten Gegensatz der Vorstellungen zur Folge haben konnte. Man hat nicht ohne Grund den Origenes den Vater des Arianismus genannt, sofern er den Sohn aus dem Willen Gottes ableitet, und doch lässt er den Sohn nicht geschaffen, sondern

gezeugt werden, was der Grundbegriff der athanasianischen Vorstellung ist. So vereinigt Origenes die beiden entgegengesetzten Lehrbegriffe, den athanasianischen und den arianischen, im Keime in sich.

Ehe wir diesem Gang der Entwicklung weiter folgen, müssen wir wieder etwas rückwärts gehen, und auf eine Klasse von Kirchenlehrern Rücksicht nehmen, welche, um an der absoluten Einheit Gottes festzuhalten, jeden realen Unterschied im Wesen Gottes läugnete, und daher auch keine persönliche Subsistenz des Sohns vor seiner Menschwerdung annahm. Wegen dieser vor allem auf die Monarchie Gottes dringenden Tendenz ihrer Lehre nannte man sie Monarchianer. *Vanissimi isti Monarchiani monarchiam tenent*, sagt Tertullian Adv. Prax. c. 10. Ihre μοναρχία bildete einen Gegensatz gegen die sogenannte οἰκονομία der Kirchenlehrer. *Expavescunt*, sagt Tertullian a. a. O. c. 3, *ad* οἰκονομίαν, *numerum et dispositionem trinitatis, divisionem praesumunt unitatis.* Desswegen machten sie ihren Gegnern den Vorwurf, dass sie zwei oder drei Götter lehren, sie aber behaupteten *monarchiam tenere.* Sie traten zwar den Kirchenlehrern gegenüber, die einen Sohn Gottes im concreten Sinne lehrten, und diese Lehre immer mehr als Kirchenlehre geltend zu machen suchten, nur als Individuen und Parteihäupter auf, bilden aber eine fortgehende Reihe von Gegnern, die immer wieder den Versuch machten, die gemeinsame Grundansicht, in welcher sie zusammenstimmten, in einer bestimmteren Form auszuprägen, wesswegen zum Theil auch noch ein Schwanken zwischen den beiden einander gegenüberstehenden Vorstellungen entstand, in welchem das Übergewicht ebensogut auf die eine als die andere Seite fallen zu können schien. Unter den Monarchianern selbst aber lassen sich wieder zwei verschiedene Richtungen unterscheiden. Die Einen nämlich verbanden mit dem monarchianischen oder unitarischen Interesse das eigenthümlich christliche,

Christus in eine so viel möglich innige Verbindung mit Gott zu setzen, was den Gegnern die Veranlassung gab, sie als Patripassianer zu bezeichnen, die andern aber hielten das rein unitarische Interesse ohne jenes christliche des δοξάζειν τὸν χριστὸν, wie jene es nannten, so fest, dass sie Christus zunächst nur aus dem Gesichtspunkt eines gewöhnlichen Menschen betrachteten, und erst von diesem Gesichtspunkt aus bestimmten, wie viel Göttliches ihm noch zugeschrieben werden könne. Die Betrachtungsweise ist demnach eine entgegengesetzte: die Einen betrachteten Christus gleichsam von oben herab, oder vom Standpunkt der Gottheit aus, die Andern vom menschlichen Standpunkt aus, oder von unten herauf, wesswegen man auch diese Klasse von Unitariern mit dem treffenden Ausdruck bezeichnete, sie lehren einen Christus κάτωθεν. Diese zwei Klassen unterscheiden schon die alten Schriftsteller. Origenes spricht, In Joh. T. 2, c. 2, von solchen, welche, um nicht von zwei Göttern reden zu müssen, sich zum Nachtheil für den Sohn an die Einheit Gottes halten, also von Unitariern und zwar von zweierlei. Es gibt nämlich 1. solche, welche im unitarischen Interesse die eigene Subsistenz des Sohns läugnen, und den, den sie noch dem Namen nach Sohn nennen, für Gott erklären; 2. solche, die die Gottheit des Sohns läugnen, aber ihn in seiner ἰδιότης und persönlichen οὐσία auf eine vom Vater verschiedene Weise bestehen lassen, also in einer ἰδιότης und οὐσία, welche, wenn sie ἑτέρα τοῦ πατρὸς ist, und wenn zugleich die Gottheit des Sohns geläugnet ist, nur eine menschliche sein kann. Eine gleiche Unterscheidung macht Novatian, De trin. c. 30. Der eine Theil der Monarchianer oder Unitarier schliesse so: Wenn Ein Gott ist, Christus aber Gott, so ist der Vater Christus, weil sonst zwei Götter wären; der andere Theil so: Wenn der Eine Vater, der Andere Sohn ist, beide aber Gott, so gibt es zwei Götter; weil nun diess nicht sein kann, weil nur Ein Gott ist, so kann, was die nothwendige

Folge hievon ist, Christus nur Mensch sein. *Revera quasi inter duos latrones crucifigitur Dominus.* Zur erstern der genannten beiden Klassen gehören Praxeas, Noëtus und Sabellius, zur zweiten Theodotus, Artemon, Beryllus von Bostra und Paulus von Samosata. Ausser diesen beiden Gattungen von Monarchianern will Neander [1]) noch eine dritte vermittelnde annehmen, zu welcher er namentlich den Beryllus rechnet, es wird sich aber bei der Darstellung der Lehre desselben zeigen, dass die Neander'sche Klassification nicht richtig ist.

Praxeas trat um dieselbe Zeit mit Theodotus und Artemon auf. Er hatte sich in Kleinasien in der Christenverfolgung unter Mark-Aurel als Confessor ausgezeichnet, in der Folge begab er sich nach Rom unter dem Bischof Victor, oder dessen Vorgänger Eleutheros, und trug daselbst seinen monarchianischen Lehrbegriff vor, ohne desswegen, wie es scheint, beunruhigt zu werden. Vielmehr trug er hauptsächlich dazu bei, dass die römische Kirche von der mit den Montanisten schon angeknüpften Kirchengemeinschaft wieder zurücktrat. Desswegen sagt Tertullian in seiner Schrift gegen Praxeas, die er schon als eifriger Montanist schrieb, c. 1: Zwei Geschäfte des Teufels habe Praxeas in Rom besorgt, er habe die Prophetie ausgetrieben und die Häresie eingeführt, den Paraklet verjagt und den Vater gekreuzigt. Aus demjenigen, was Tertullian weiter sagt, ist zu schliessen, dass Praxeas auch nach Afrika gekommen war, und daselbst seine Lehre mit Erfolg verbreitete, bis man sich ihm widersetzte. Die Worte Tertullians: *denique caverat pristinum doctor de emendatione sua, et manet chirographum apud psychicos, apud quos tunc gesta res est: exinde silentium,* können nur von einem Widerruf verstanden werden; ob aber jener *doctor* gerade Praxeas ist, ist nicht so gewiss. Tertullian sagt dann noch, er selbst sei hierauf

---

1) Geschichte der christl. Kirche. 2. A. II. S. 1018.

Montanist geworden, jenes Unkraut aber habe in der Stille fortgewuchert, und sei aufs neue zum Vorschein gekommen. Dadurch nun wurde Tertullian, welcher dem Praxeas schon wegen des Erfolgs, mit welchem er in Rom dem Montanismus entgegengearbeitet hatte, sehr abhold war, bewogen, die noch vorhandene Schrift gegen Praxeas zu schreiben, die die einzige Quelle unserer Kenntniss der Lehre desselben ist, und dabei noch die Schrift eines sehr gereizten Gegners.

Praxeas gieng von dem strengen Grundsatz der Einheit Gottes aus, wofür er sich auf die bekannten Stellen des alten Testaments von der Einheit Gottes überhaupt, und des neuen von der Einheit Christi mit dem Vater berief. Vater, Sohn und Geist waren ihm nur dasselbe Wesen, der Eine Gott. Dass dieser Eine Gott einen Sohn habe, läugnete Praxeas nicht, aber er bezog die Zeugung des Sohns nur auf die übernatürliche Erzeugung des Menschen Jesus, und das Eigenthümliche seiner Lehre bestand nun darin, dass er unter dem Sohn Gottes nicht den ganzen Menschen Jesus, sondern nur sein Fleisch oder seinen Leib verstand. Wie man sonst in der Person Christi Göttliches und Menschliches unterschied, so unterschied Praxeas in dem Menschen Jesus Geist und Fleisch. Der Geist in ihm ist das mit Gott Identische, und die übernatürliche Erzeugung des Menschen Jesus durch den Geist Gottes kann daher nur von der engen und unmittelbaren Verbindung verstanden werden, in welche sich Gott zu dem von ihm Erzeugten setzte, was aber von Gott oder dem Geist erzeugt ist, ist nur das Fleisch, nur diess ist es also, was eigentlich unter dem Begriffe des Sohns zu verstehen ist. Insofern ist nun freilich an den Beschuldigungen, welche Tertullian dem Praxeas und dessen Anhängern macht, dass sie Vater und Sohn identificiren, dass sie lehren, der Vater selbst sei in die Jungfrau herabgestiegen, er selbst sei aus ihr geboren, er selbst habe gelitten, er selbst sei Jesus Christus, etwas Wahres, aber es

kommt auf die nähere Bestimmung an. Das Gehässige von Seiten der Gegner lag darin, dass überall, wo als das einfache Subject Gott genannt sein sollte, dafür der Vater gesetzt, somit auch die Fleischwerdung Gottes als ein Sichselbstzum-Sohnmachen des Vaters dargestellt wird. Man gieng dann aber noch weiter und substituirte dem Praxeas auch für den Sohn Gottes, sofern er nicht der Logos ist, sondern der von der Maria Geborene, geradezu den Vater. Der Vater ist also geboren, der Vater hat gelitten, ist gestorben und begraben. Solche Sätze konnte jedoch Praxeas mit Recht zurückweisen; auch er konnte ja, wie zwischen Geist und Fleisch, so zwischen Göttlichem und Menschlichem unterscheiden. Nur konnte er, da das Fleisch für sich nicht menschlich empfindungsfähig ist, nicht vermeiden, dem mit dem Fleische verbundenen Geist auch eine gewisse Theilnahme an dem Leiden des Fleisches zuzuschreiben. Der Patripassianismus des Praxeas ist daher nicht ungegründet, das Gehässige der Beschuldigung besteht aber darin, dass für den Namen Gottes willkürlich der Name des Vaters gesetzt ist. Den Vater an den Leiden Jesu theilnehmen zu lassen, ist allerdings unpassend, wenn man den Sohn als eine eigene göttliche Person vom Vater unterscheidet. Von einem Leiden Gottes aber haben auch schon ältere Kirchenlehrer gesprochen. Diess ist nach meiner Ansicht die Lehre des Praxeas gewesen, so weit sie aus den richtig verstandenen Stellen des Tertullians noch erhoben werden kann. Wenn Neander [1]) behauptet, Praxeas habe die Lehre von einem göttlichen Logos in einem gewissen Sinne gelten lassen, mit dem Namen Sohn Gottes nicht blos Christus nach seiner menschlichen Erscheinung benannt, sondern seit der Weltschöpfung einen Unterschied zwischen dem verborgenen und dem nach aussen sich offenbarenden, wie in der Schöpfung, so

---

1) A. a. O. S. 1004.

zuletzt in einem menschlichen Körper, angenommen, so ist diess völlig unbegründet und willkürlich. Es ist charakteristisch für die Lehre des Praxeas, dass er nur von einem Geiste Gottes weiss, und auch von einem Geiste Gottes, nur sofern Gott selbst Geist ist.

An Praxeas schliesst sich in derselben Richtung zunächst Noëtus aus Smyrna oder Ephesus an. Auch er soll Christus und den Vater identificirt und vom Vater gesagt haben, er sei als Sohn geboren, habe gelitten, sei gestorben, und habe sich selbst wieder erweckt. Das Nähere seiner Lehre gibt Theodoret[1]) so an: der Eine Gott und Vater, der Schöpfer des Alls, sei unsichtbar, wenn er wolle, erscheine aber, wenn es sein Wille sei, und derselbe sei unsichtbar und sichtbar, gezeugt und ungezeugt, ungezeugt von Anfang an, gezeugt aber, seit er aus der Jungfrau gezeugt werden wollte, er sei leidenslos und unsterblich, und dann wieder leidensfähig und sterblich, denn leidenslos habe er, weil er so wollte, das Leiden des Kreuzes erduldet. Dieses Eine Subject nennen Noëtus und seine Anhänger bald Sohn, bald Vater, je nachdem gerade der eine oder der andere Name erforderlich sei. Noëtus scheint die Identität des Subjects, das seiner menschlichen Erscheinung nach Jesus war, mit dem Einen absoluten Gott noch stärker hervorgehoben zu haben als Praxeas. Desswegen unterschied er nicht Vater und Sohn, wie Geist und Fleisch, sondern dasselbe Subject war ihm sowohl Vater als Sohn, und wenn Praxeas den Vater an den Leiden des Sohns oder des Fleisches theilnehmen liess, so blieb dagegen nach Noëtus das mit Vater und Sohn gleich identische Subject auch im Kreuzesleiden leidenslos. Vor den Presbytern, vor welchen Noëtus sich verantworten musste, soll er gesagt haben: was thue ich denn nun Böses, wenn ich Christus verherrliche? Christus so

---

1) Haer. fab. 3, 3.

hoch als möglich zu stellen, ihn mit dem Vater zu identificiren, dieses von der Person Christi ausgehende Interesse wäre demnach die leitende Ansicht seiner Lehre gewesen.

Schon bei Noëtus blickt, indem er den Einen Gott und Vater erscheinen lässt, wenn er will, die Ansicht durch, dass es überhaupt zur Natur Gottes gehöre, bald sichtbar, bald unsichtbar zu sein, und nach der Verschiedenheit der Bedürfnisse verschiedene Namen und Gestalten anzunehmen. Diess macht den Übergang auf die Lehre des Sabellius, durch welchen der Lehrtypus dieser Seite der Unitarier seine ausgebildetste Form erhielt. Sabellius trat um die Mitte des dritten Jahrhunderts in Ptolemais auf, wo er vielleicht Presbyter war, der Hauptstadt der oberhalb Cyrene gelegenen libyschen Provinz Pentapolis. Der innern Bedeutung, welche der Lehre des Sabellius unstreitig zukommt, entspricht auch die äussere geschichtliche Wichtigkeit, die sie erhielt. Der Sabellianismus ist neben dem Arianismus die Hauptform, um welche es sich der kirchlich gewordenen Trinitätslehre gegenüber handelte. Zu bedauern ist nur, dass wir die Lehre des Sabellius blos aus den dürftigen, abgerissenen, zum Theil sich selbst widersprechenden Berichten der Gegner kennen. Hierin liegt der Grund, dass man über die Auffassung der Lehre des Sabellius auch jetzt noch nicht ganz einig ist.

Wie Noëtus dasselbe göttliche Subject als ein unsichtbares und sichtbares unterschied, so unterschied Sabellius, was vor allem festzuhalten ist, zwischen einer Monas und Trias. Die Monas ist die göttliche Substanz, und Vater, Sohn und Geist, die von der Monas unterschiedene Trias, verhalten sich demnach, was das Verhältniss dieser drei zu einander betrifft, völlig auf dieselbe Weise zu der Einen göttlichen Substanz, in welche sie als ihre Einheit zusammengehen. Daher wird dem Sabellius der Vorwurf gemacht, dass er Vater, Sohn und Geist als identisch nehme, und an die Stelle des Christen-

thums das allen Unterschied in Gott aufhebende Judenthum setze. Wenn er auch Vater, Sohn und Geist unter diesen drei Namen von einander unterschied, so konnte doch dieser Unterschied, da sie an sich in Hinsicht ihres Verhältnisses zu der Einen Substanz eins waren, nur ein ideeller oder nomineller sein. Auch der zur Bezeichnung der Ansicht des Sabellius bisweilen gebrauchte Ausdruck Sohnvater (υἱοπάτωρ) soll nur dieselbe Gleichstellung des Sohns und Vaters der Monas gegenüber bezeichnen, die auch vom heil. Geiste gilt. In dem υἱοπάτωρ ist die wesentliche Identität des Vaters und Sohnes noch ganz in der Weise Noët's ausgesprochen. Der Ausdruck ist so zu verstehen: Vater ist Gott schon als Schöpfer der Welt, aber erst im Sohne ist der an sich Seiende auch der Werdende und Gewordene. Vater und Sohn entsprechen wie bei Noët den Kategorien des Seins und Werdens. Das Werden ist auch ein Sein, und doch auch wieder etwas Anderes. Hierin stimmte Sabellius ursprünglich nur dem Noët bei; er unterschied sich dann aber dadurch von ihm, dass er den heiligen Geist hinzunahm, wodurch dann auch erst der Unterschied einer Monas und Trias entstand. Die Monas ist demnach die substanzielle Einheit, die sich zur Trias aufschliesst [1]).

---

1) Von der Feststellung dieses Hauptpunkts, welchen zuerst Schleiermacher in der Abhandlung über den Gegensatz zwischen der sabell. und athanas. Vorstellung von der Tr. Berl. Zeitschr. f. Theol. 1823, H. 3 S. 295 genauer in's Auge gefasst hat, hängt die richtige Auffassung der Lehre des Sabellius ab. Gerade bei diesem Punkte aber widerspricht Neander, indem er auch in der neuern Ausg. der K.G. bei der gewöhnlichen Ansicht bleibt, Sabellius habe Gott und den Vater, oder die Monas und den Vater identificirt. Neander kann sich dafür allerdings auf die Stelle bei Athanasius, Orat. c. Ar. 4, 25 berufen, wo die Lehre des Sabellius so angegeben wird: ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα. Es ist aber diess die einzige Stelle dieser Art, welcher so viele andere bei Athanasius selbst widerstreiten, welchen zufolge Sabellius den Vater als eines der πρόσωπα von der Monas unterschied. Es hätte ja nur die grösste Confusion entstehen müssen, wenn Sabellius mit demselben Worte πρόσωπον sowohl die Monas

Den Fortgang von der Monas zur Trias beschreibt Sabellius als ein sich Ausbreiten und Ausdehnen, ein sich Umgestalten und Umbilden, ein Reden und sich Aussprechen. Das, was durch ein solches Aufschliessen des göttlichen Wesens zu einer bestimmten concreten Gestalt entsteht, nannte er ein πρόσωπον, die Glieder seiner Trias sind ebensoviele πρόσωπα, sofern jeder, wie Schleiermacher [1]) treffend sich ausdrückt, gleichsam ein besonderes, dem Bewusstsein zugewendetes Antlitz ist, in welchem das Innere des göttlichen Wesens ein Äusseres wird, oder eine Rolle, welche das göttliche Wesen in der jedesmal für eine bestimmte Periode angenommenen Maske spielt. Πρόσωπον heisst, wie sich von selbst versteht, auch im Sprachgebrauch des Sabellius Person, nur kommt bei ihm zugleich in Betracht, dass eine Person auch schon durch eine ein bestimmtes Angesicht darstellende Maske entsteht, in welcher man eine bestimmte Rolle spielt. Es ist daher eigen, wenn Neander [2]) gegen die Bedeutung Angesicht protestirt, da eine Rolle, welche Bedeutung auch Neander annimmt, ohne eine Maske, und eine Maske ohne ein Angesicht sich nicht denken lässt. Dass Sabellius unter seinen πρόσωπα keine persönlich subsistirende Wesen verstehen konnte, sondern nur Formen, in welchen sich das Eine göttliche Wesen bald so, bald anders gestaltet, ist von selbst klar. Über das Verhältniss der einzelnen πρόσωπα zu einander geben besonders die bildlichen Vergleichungen, deren sich Sabellius bediente, Auskunft. Er betrachtete sie nicht blos als Thätigkeiten und Äusserungen einer sich auf verschiedene Weise in sich selbst dirimirenden Grundkraft, wofür er sich

als die Trias bezeichnet hätte, und es fehlt daher auch jeder davon ausgehenden Auffassung der Lehre des Sabellius, wie namentlich auch der Neander'schen, an aller Haltung und Consequenz.

1) A. a. O. S. 392.

2) A. a. O. S. 1026. A. 2.

auf die verschiedenen Charismen berief, in welche der Apostel den Einen Geist auseinander gehen lässt, sondern setzte sie auch in ein abstufendes Verhältniss zu einander, in welchem jedes folgende Moment zwar eine engere Sphäre bildet, aber in derselben um so intensiver sich in sich selbst vertieft. In letzterer Beziehung verglich er den Vater mit dem Leib, den Sohn mit der Seele, den heiligen Geist mit dem Geiste des Menschen. Wie der Leib die beiden andern Principien zwar in sich begreift, aber sich zu ihnen nur wie das Äussere zum Innern verhält, und die Seele hinwiederum den Geist als das Innerste und Tiefste in sich schliesst, so verhalten sich Vater, Sohn und Geist zu einander, und was der ganze Mensch in Beziehung auf diese drei Momente seines Wesens ist, ist die Monas in ihrem Verhältniss zur Trias. Dasselbe Verhältniss erläuterte Sabellius durch ein anderes, von der Sonne genommenes Bild. Es verhalte sich, soll er gesagt haben, mit Vater, Sohn und Geist, wie mit der Sonne, die aus Einer Substanz besteht, aber drei verschiedene Wirkungsweisen hat, die erleuchtende und erwärmende Kraft, und die Gestalt der Peripherie selbst. Die erwärmende und belebende Kraft ist der Geist, die erleuchtende der Sohn, der Vater selbst ist die Gestalt der ganzen Substanz, nicht die Substanz im Ganzen, sondern τὸ εἶδος, oder τὸ σχῆμα πάσης τῆς ὑποστάσεως, das, was man äusserlich an der Substanz wahrnimmt, und von diesem Äussern der Substanz geht die Vergleichung weiter fort zu der erleuchtenden Kraft, zu welcher sich die erwärmende und belebende als das Innerlichere und Intensivere verhält. Wie auf diese Weise die drei πρόσωπα in einander sind, so dass das vorhergehende immer die nothwendige Voraussetzung des folgenden ist und das folgende die Vertiefung des vorangehenden, so bilden sie auch drei der Zeit nach verschiedene Momente. Jedes der drei πρόσωπα hat seine bestimmte Zeit. Zuerst spricht sich der Vater in der Weise

seines πρόσωπον aus, hierauf kommt es an den Sohn, in die für ihn bestimmte Thätigkeit einzugehen, und dann tritt auch noch der Geist mit dem von ihm angenommenen πρόσωπον auf.

Hier nun aber zeigt sich, welche Wichtigkeit für die ganze Auffassung der Lehre des Sabellius die Frage hat, ob er den Vater mit der Monas identificirte oder nicht. Ist, wie Neander meint, der Vater die Monas, so kann das Sichentfalten der Einheit, oder des Vaters als des höchsten Seins zum Logos, nur die Erzeugung des Logos als des Sohns sein, und das πρόσωπον des Sohns müsste demnach schon damals hervorgetreten sein. Was soll aber nach dieser Ansicht dem πρόσωπον des Vaters zugeschrieben werden, wenn die Schöpfung doch nur durch den als Sohn erzeugten Logos geschehen sein kann. Das πρόσωπον des Vaters und das des Sohns würden so in dem Moment ihres Hervortretens ganz zusammenfallen, und doch soll, wie auch Neander annimmt, erst in Christus der Logos hypostasirt oder zum Sohn geworden sein, damals also auch erst das πρόσωπον des Sohns seinen eigentlichen Anfang genommen haben. Man weiss so nicht, ob das zweite πρόσωπον schon durch das Hervortreten des Logos, oder erst durch seine Menschwerdung in Christus sein Dasein erhielt, man muss so eigentlich ein zweimaliges Hervortreten dieses πρόσωπον sich denken, wie Neander dasselbe auch in Ansehung des Geistes annimmt. „Wir werden wohl“, sagt Neander [1]), „voraussetzen können, dass Sabellius eine gewisse Wirksamkeit des göttlichen Geistes auch in der vorchristlichen Zeit, insbesondere im alten Testament, annahm, und wir werden daher eine solche Verbindung der Ideen wohl bei ihm setzen können, dass, wie die Wirkung des Logos an sich im alten Testament zu der Wirkung des Sohnes Gottes

1) A. a. O. S. 1032.

auf dem neutestamentlichen Standpunkt sich verhält, so die vorchristliche Wirkung des göttlichen Geistes zu der durch die persönliche Erscheinung des Sohnes Gottes vermittelten Wirkung desselben Geistes, oder zu dem, was im engeren Sinn heil. Geist zu nennen ist, sich verhalte.“ Allein von einer solchen Unterscheidung der beiden πρόσωπα des Sohnes und des Geistes ist in den Quellen auch nicht eine Spur, und es würde ja auch dadurch die Lehre des Sabellius allen innern Zusammenhang verlieren. Er hätte das Hauptgewicht auf die drei πρόσωπα und ihr Verhältniss zu einander gelegt, und doch wäre völlig unklar, wie sich die drei πρόσωπα zu einander verhalten, sie würden sich weder dem Begriff noch der Zeit nach genau von einander unterscheiden lassen. Alles gewinnt dagegen einen ganz befriedigenden Zusammenhang, sobald man dem πρόσωπον des Vaters eine andere Stellung gibt, und zwar eben die, die ihm in den Quellen selbst deutlich genug gegeben ist. Ausdrücklich gibt Theodoret H. f. 2, 9 die Lehre des Sabellius so an: Im alten Testament habe Gott als Vater das Gesetz gegeben, im neuen Testament sei er als Sohn Mensch geworden, und als heiliger Geist sei er auf die Apostel herabgekommen. Man muss hier fragen, warum dem Vater nur die Gesetzgebung, nicht auch die Schöpfung und Weltregierung zugeschrieben wird? Offenbar, weil das πρόσωπον des Vaters die Schöpfung der Welt schon zur Voraussetzung hat, woraus nothwendig folgt, dass Sabellius sich auch die Wirksamkeit des Logos als dem πρόσωπον des Vaters vorangehend dachte. Es kann diess nur so verstanden werden, dass Sabellius überhaupt im Logos die Monas zur Trias sich aufschliessen liess, in welchem Sinne er auch ausdrücklich sagte, der schweigende Gott sei wirkungslos, der sprechende aber sei der wirksame. Er nannte daher überhaupt die sich äussernde göttliche Thätigkeit ein Sprechen, ein sich Aussprechen, eine dialektische Thätigkeit, ein διαλέγεσθαι,

und es beruht demnach auf der Wirksamkeit des Logos alles, was die drei πρόσωπα in sich begreifen, es ist alles diess ein fortgehendes διαλέγεσθαι oder λαλεῖν des Logos in verschiedenen Formen, wobei von selbst in die Augen fällt, wie weit bei Sabellius die beiden Begriffe Logos und Sohn Gottes auseinander lagen. Ausdrücklich sagte er daher auch, dass im ganzen alten Testament nur vom Logos, nicht aber vom Sohn die Rede sei.

Die Ansicht des Sabellius kann in ihrem ganzen Zusammenhang nur so gedacht werden: das Allgemeinste, die alles umfassende Substanz, ist Gott, welcher in seinem reinen Ansichsein dem Sabellius der Schweigende ist. Geht er vom Schweigen zum Reden über, so entsteht mit dem Logos und durch ihn die Welt. Der Logos ist das Princip, durch welches das zur concreten Wirklichkeit gewordene Sein getragen und gehalten wird. Nun erst folgen die drei πρόσωπα als die Momente oder Perioden des geschichtlich sich entwickelnden Weltverlaufs, die Periode des alten Testaments in dem πρόσωπον des Vaters, die des neuen Testaments, so weit sie die irdische Erscheinung Christi betrifft, in dem πρόσωπον des Sohns, und die mit den Aposteln beginnende Periode der christlichen Kirche in dem πρόσωπον des Geistes. So aufgefasst scheint diese Ansicht von selbst die Voraussetzung in sich zu schliessen, dass jedes πρόσωπον immer nur so lange fortdauerte, bis ein anderes folgte. Alle zusammen sind die wechselnden Formen der Weltentwicklung, und wenn sie verschwunden sind, geht auch der Logos wieder in Gott zurück. Wie er der erste Anfang aller Wirklichkeit des Seins war, so ist er auch das Letzte, in welchem alles Seiende sein Ende hat, und die Schöpfung in das uranfängliche Schweigen zurücksinkt. Hieraus erklärt sich nun auch am besten die Verwandtschaft, die man zwischen der Lehre des Sabellius und der der Stoiker finden wollte, indem man den Sabellius beschuldigte, von den Stoikern gelernt zu haben, dass Gott

sich abwechselnd ausdehne und zusammenziehe. Es ist so im Grunde dasselbe Verhältniss zwischen der Monas und dem Logos, wie zwischen der Monas und Dyas im pseudoclementinischen System: die Dyas oder der Logos ist die Ausdehnung der sich zuletzt wieder in sich selbst zusammenziehenden Monas, und die drei πρόσωπα sind nur die wechselnden Formen der Dyas selbst, oder des Logos. Ausdrücklich sprach Sabellius, wie von einem Hervorgehen des Logos aus Gott für den Zweck der Schöpfung, so auch von einem endlichen Zurückgehen desselben in Gott. Wenn Neander [1]) gegen diese Auffassung der Lehre des Sabellius einwendet, dass es gegen alle Analogie der Anschauungsweise der Zeit wäre, dass der Begriff des Logos unabhängig von dem Begriff des Vaters und als ein diesem vorangehender gedacht werden soll, so ist es ebenso gegen alle Analogie, dass, wie ausdrücklich als Lehre des Sabellius angegeben wird, nur die Gesetzgebung, nicht aber die Schöpfung das Werk des Vaters sein soll. Der Logos begreift das ganze Offenbarsein Gottes in sich. Die Begriffe Gott und Logos verhalten sich ebenso zu einander, wie die Begriffe Vater und Sohn. Man kann aber nicht einmal sagen, der Begriff des Logos sei nur ein dem Begriff des Vaters vorangehender: der Begriff des Logos hat auch wieder den des Vaters zu seiner Voraussetzung, aber nur sofern der Logos mit dem Sohn identisch ist. Der Logos ist der in den drei πρόσωπα sich immer wieder zu einer andern Form des Seins bestimmende Gott. Die besonders durch Schleiermacher zur Sprache gebrachte Frage, ob Sabellius das πρόσωπον des Sohns als eine vorübergehende, an das irdische Sein Jesu geknüpfte Erscheinung sich gedacht habe, kann mit überwiegender Wahrscheinlichkeit nur bejaht werden. Es ist diess die natürlichste Annahme, da es die ganze Structur dieser Theo-

1) A. a. O. S. 1027 A.

rie von selbst mit sich bringt, dass ein πρόσωπον nur so lange dauert, bis ein anderes an die Stelle desselben tritt. Verstand Sabellius unter dem Vater nur den Gesetzgeber des alten Testaments, so konnte er, so gut das alte Testament mit dem neuen aufhörte, ohne Bedenken auch ein Aufhören des πρόσωπον des Vaters annehmen. Ebenso konnte er die Verbindung, in welche sich in dem πρόσωπον des Sohns die Gottheit zu einem menschlichen Individuum setzte, als eine blos vorübergehende betrachten. Das Göttliche erscheint in menschlicher Gestalt, und geht mit dem Verschwinden dieser Gestalt wieder in die göttliche Substanz zurück. Es kommt hier überhaupt in Betracht, dass bei der Lehre dieser Unitarier, wie schon an Praxeas und Noëtus zu sehen ist, das Menschliche so sehr nur als ein Accidens des Göttlichen erscheint, dass sich auch bei Sabellius kaum denken lässt, er habe demselben eine über die irdische Erscheinung hinausgehende Realität zugeschrieben. Auch ein endliches Zurückgehen des heiligen Geistes in Gott musste er annehmen, wenn überhaupt mit dem Logos alles, was von demselben getragen wurde, zurückgieng. Wir wissen aber über die weitere Ausbildung seines Systems nichts Näheres, nur so viel lässt sich mit Bestimmtheit sagen, dass seine Trinitätslehre ganz die Anlage eines pantheistisch sich gestaltenden Systems in sich schloss. Ehe wir das geschichtliche Moment, das die Lehre des Sabellius in dem Entwicklungsgange der Trinitätslehre hatte, weiter verfolgen, müssen wir uns auf die andere Seite der Unitarier wenden.

Es ist schon bemerkt worden, von welchen zwei wesentlich verschiedenen Standpunkten aus man an dem Grundsatz der Einheit Gottes festhalten konnte. In die zweite Reihe der Unitarier gehören zunächst Theodotus und Artemon [1]. Theodotus, zum Unterschied von einer andern, σκυτεύς, Leder-

1) Epiphan. Haer. 54. 55. Theodoret, Haer. fab. 2, 4. 5.

arbeiter, genannt, kam unter dem römischen Bischof Victor aus Byzanz nach Rom, wo er wegen seiner Irrlehre aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde. Doch dauerte seine Partei fort, zu welcher ein anderer Theodotus, ὁ τραπεζίτης genannt, gehörte. Sie suchte sich eigene Bischöfe zu geben, und hatte den Confessor Natalis dazu gebracht, ihr Bischof zu werden, er wurde aber, wie Eusebius erzählt, K.G. 5, 28, durch nächtliche Ruthenschläge der Engel gezwungen, sich von der Ketzerei loszusagen, das Busskleid anzulegen, dem Bischof, den übrigen Klerikern und selbst den Laien vor die Füsse zu fallen, um wieder in die Gemeinschaft der rechtglaubigen Kirche aufgenommen zu werden; so unchristlich erschien also schon damals die Lehre dieser Partei. In welchem Verhältniss Artemon oder Artemas, der, wie es scheint, auch in Rom unter dem Bischof Zephyrinus auftrat, zu dem ältern Theodotus stand, ist nicht bekannt. Gewöhnlich nimmt man an, dass Artemon, wenn auch unabhängig von Theodotus, doch erst nach ihm auftrat. Eusebius nennt den Theodotus den Urheber und Vater dieser gottläugnerischen Apostasie, derselben Irrlehre, die auch dem Artemon beigelegt wird, und die Partei selbst scheint sich nicht sowohl unter dem Namen der Theodotianer, als vielmehr der Artemoniten, der auch in der Folge die gewöhnliche Bezeichnung dieser Häresie ist, noch einige Zeit fortgepflanzt zu haben. In jedem Fall kann in Ansehung der Lehre kein Unterschied zwischen Theodotus und Artemon gemacht werden, und das Charakteristische der Lehre beider spricht sich darin aus, dass sie, nach der einstimmigen Behauptung der alten Schriftsteller, Christus für einen blossen Menschen gehalten haben sollen, so dass die Hauptfrage nur diese ist, wie viel sie neben dem Menschlichen Göttliches, neben dem Natürlichen Übernatürliches anerkannt haben. Nach Epiphanius berief sich Theodotus auf die eigenen Worte Jesu, wo er sich einen

ἄνθρωπος nenne, auf Matth. 12, 32, nach welcher Stelle er nur des Menschen Sohn, nicht aber Gott habe sein wollen. Nach den Weissagungen des alten Testaments behauptete er, werde nicht ein Gott als Messias verkündigt, sondern ein Prophet, wie Moses, also ein Mensch, wie ja auch nach den Worten des Engels, Luc. 1, 35, Jesus, durch die Kraft des heiligen Geistes von der Jungfrau geboren, nur der Sohn Gottes, nicht Gott selbst habe genannt werden sollen. Dass Theodotus, wie Epiphanius sagt, Jesum aus männlichem Samen habe geboren werden lassen, ist falsch; ohne Zweifel stimmte er hierin mit Artemon überein, welchem Theodoret ausdrücklich bezeugt, dass er die übernatürliche Geburt nicht geläugnet habe. Auch aus den Aussprüchen der Apostel, Ap.-Gesch. 2, 22, 1 Tim. 2, 5, suchte er zu beweisen, dass sie in Jesus nur einen Menschen anerkannten, der seine Würde als Messias durch Zeichen und Wunder bewiesen, nicht aber, dass er Gott sei. Paulus nenne ja den Mittler zwischen Gott und den Menschen den Menschen Jesus Christus. Das Menschliche ist demnach, wie wir hieraus sehen, nach dieser Ansicht durchaus das Substanzielle der Person Christi, und der Standpunkt, von welchem aus sie sich ihre ganze Theorie bildeten. Daher finden wir auch nicht, dass sie ebenso, wie die Unitarier der ersten Klasse, von der strengen Lehre von der Einheit Gottes ausgiengen, und die harten Beschuldigungen, die ihnen gemacht werden, dass sie, statt mit der heiligen Schrift, sich lieber mit weltlichen Wissenschaften beschäftigt, den Euklides studirt, den Aristoteles und Theophrastus bewundert, den Galenus verehrt und die Wissenschaften der Unglaubigen nur zum Nachtheil der einfachen Lehre der Schrift angewandt, ja sogar, wo sie mit ihren Syllogismen nicht ausreichten, die heiligen Schriften ohne Scheu verfälscht haben, weisen uns gleichfalls auf einen Standpunkt hin, dessen Richtung nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben gieng.

Ihre eigentlichste Tendenz war, von dem festen Boden des Gegebenen aus Göttliches und Menschliches mit der kritischen Schärfe des reflectirenden Verstandes auseinander zu halten, in welcher Beziehung es sehr bezeichnend ist, dass Plato gegenüber, auf welchen die Logoslehre zurückweist, der Name des Aristoteles schon bedeutungsvoll für die Folge genannt wird. Wir können daher nichts anders erwarten, als dass das eigentlich Trinitarische, und zwar in der Form, wie es an die Logos-Idee sich knüpft, ausserhalb ihres Gesichtskreises lag, womit ohne Zweifel auch zusammenhängt, dass Theodotus von Epiphanius zu der sogenannten Secte der Aloger gerechnet wird. Die Aloger, welchen Namen übrigens erst Epiphanius, wie er selbst sagt, aufbrachte, weil es ihm sehr treffend zu sein schien. Gegner der Logos-Idee und des Logos-Evangeliums als Unvernünftige zu bezeichnen, verwarfen zunächst nicht die Logos-Idee, sondern das johanneische Evangelium, nicht als Logos-Evangelium, sondern aus historischen Gründen, wegen seines Widerspruchs mit den synoptischen Evangelien. Wie sich Theodotus zum johanneischen Evangelium verhielt, wissen wir nicht; dass er sich auf Stellen aus demselben berief, beweist an sich nichts, da er es auch aus Accommodation zur Behauptung seiner Gegner thun konnte; die Verwerfung der Logos-Idee muss ihm die Hauptsache gewesen sein; kaum aber lässt sich denken, wie ein Gegner der Lehre vom Logos zugleich das Evangelium des Johannes in seiner Integrität für ächt halten konnte, mag er es nun blos wegen der Logos-Idee, oder auch aus andern Gründen verworfen haben. Als Gegner der Logos-Idee muss aber Theodotus jedenfalls betrachtet werden, wenn ihn Epiphanius zu den Alogern rechnete, und wir sehen demnach an ihm, welchen Widerspruch damals noch die Logos-Idee fand.

Für die Neuheit der Logos-Idee spricht noch ein anderes, nicht unwichtiges Datum, die Behauptung der Artemoniten,

die Frühern alle und die Apostel selbst haben dasselbe überliefert und gelehrt, was sie lehren, und die wahre Lehre habe sich bis auf die Zeit Victors erhalten, der der dreizehnte römische Bischof von Petrus an war, unter seinem Nachfolger Zephyrinus aber sei sie verfälscht worden. Desswegen bezeichneten sie die nun herrschend gewordene Lehre, dass Christus seiner Natur nach ein göttliches Wesen sei, als eine erst neuerlich aufgekommene. Diese Behauptung kann kein leeres Vorgeben sein. Die Frage, um die es sich handelte, war, ob Christus als Gott zu prädiciren, als ein vom Vater unterschiedenes, für sich bestehendes, göttliches Wesen anzusehen sei. Diese Frage begriff auch die andere in sich, ob Christus als Logos zu betrachten sei. Λόγος und θεὸς sind identische Begriffe, der Logos ist als solcher Gott, λόγος θεός; nicht dass Christus der Logos war, sondern dass er als Logos Gott war, galt als das Hauptmoment. Eben dieses Prädicat finden wir nun aber in den Schriften, die wir als die ächtesten Urkunden der Theologie der römischen Kirche anzusehen haben, Christus nirgends beigelegt. Verbinden wir damit den judaisirenden Charakter, welchen die römische Kirche der ältesten Zeit, aller Wahrscheinlichkeit nach hatte, und die Art und Weise, wie sich der Verfasser der pseudoclementinischen Homilien gegen die Ansicht erklärte, welche Christus als Gott prädicirte, so hat jene Behauptung sogar alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit, und es ist daher nicht einzusehen, wie Neander zwar eine der Behauptung der Artemoniten zu Grunde liegende Thatsache zugibt, aber dabei bedauert, dass sie aus Mangel an geschichtlichen Daten sich nicht genauer bestimmen lasse [1]). Diese Data fehlen nicht, sobald man sie auf die rechte Weise zu combiniren weiss. Auch diess, dass Praxeas, als er in Rom auftrat, mit seiner unitarischen Lehre nicht nur

1) K.G. I. 2. A. S. 1000.

keinen Anstoss gab, sondern sogar eine günstige Aufnahme fand, spricht für die Richtigkeit dieser Ansicht. Wenn nun aber Theodotus und Artemon wegen ihrer unitarischen Lehre schon verdammt wurden, so erklärt sich diess einfach daraus, dass man sich nun erst des Unterschieds der beiden Klassen der Unitarier bestimmter gewusst geworden war, und dass die Logos-Idee seitdem nun auch auf die Lehrweise der römischen Kirche grösseren Einfluss erhalten hatte. Novatian trug schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts in der römischen Kirche die Logos-Idee ganz in der tertullianischen Form vor. Erst an der Logos-Idee bildete und befestigte sich die Überzeugung, dass Christus, wenn er nicht als Logos Gott sei, entweder nichts für sich sei, kein persönliches Wesen, oder nur Mensch. Hatte man nun auch bei Praxeas noch darüber hinweggesehen, dass er Christus als göttliches Wesen von Gott nicht unterschied, worüber man doch nur dann hinwegsehen konnte, wenn man überhaupt das Göttliche in Christus noch nicht so fixirt hatte, wie durch die Idee des Logos geschah, so stellte sich doch die Sache bei einem Theodotus und Artemon in einem ganz andern Lichte dar, und es musste diese Form der Lehre der Unitarier hauptsächlich zur Aufnahme der Logos-Idee beitragen, weil man in ihr erst das Göttliche in Christus so fixiren konnte, dass es auf der einen Seite von dem Göttlichen des Vaters unterschieden war, auf der andern aber doch nicht in seinem Unterschied vom Göttlichen des Vaters zum blos Menschlichen wurde.

Wie es mit der Trinitätslehre noch in den ersten Decennien des dritten Jahrhunderts selbst in der römischen Kirche stand, weiss man jetzt genauer aus der neuentdeckten Quelle der Philosophumena. Es waren zwei Parteien, die eine waren die Monarchianer, an deren Spitze Sabellius stand, welcher damals in Rom sich befand; zu seinen Anhängern gehörte namentlich Kallistus, der nachher römischer Bischof wurde.

Die andere Partei bezeichnet der ihr von ihren Gegnern gemachte Vorwurf, dass sie zwei Götter lehren. Diess bezog sich darauf, dass sie einen persönlichen Logos annahmen, somit einen zweiten Gott. Einen göttlichen Logos nahmen beide Parteien an; sie differirten aber über die Bestimmung seines Begriffs. Nach Kallistus sind πνεῦμα und λόγος wesentlich identische Begriffe, Gott ist an sich seinem Wesen nach sowohl πνεῦμα als λόγος; auch Kallistus setzte wie Sabellius den λόγος über den Vater und den Sohn. Die Gegner hatten ganz die damals gangbare, aus Tertullian bekannte Logoslehre, nach welcher der λόγος zuerst ἐνδιάθετος in Gott war, und dann von Gott gezeugt aus Gott hervorgieng. Da die Partei des Kallistus die Mehrheit bildete, und sein Sabellianismus für ihn kein Hinderniss war, um sogar auf den Bischofsstuhl der römischen Kirche erhoben zu werden, so ist hieraus deutlich zu sehen, in welchem schwankenden Zustand damals noch die Trinitätslehre in der römischen Kirche sich befand, und wie sehr die Behauptung jener Häretiker, dass die monarchianische Lehre bis auf die Zeit des römischen Bischofs Zephyrinus (200—218) in Rom die herkömmliche und herrschende gewesen sei, durch die ganze Schilderung der Verhältnisse der römischen Kirche in den Philosophumena bestätigt wird [1]). Sehr leicht lässt sich aber auch denken, wie seit dieser Zeit mehr und mehr ein Umschwung erfolgte, da die bisher in der Minorität gebliebenen Gegner der Monarchianer das Übergewicht gewannen. Nachdem schon Theodotus nicht als Monarchianer, sondern weil er Jesum für einen blossen Menschen erklärt hatte, von Victor verdammt worden war, durfte man nur immer nachdrücklicher darauf dringen, dass zwischen der theodotianischen und sabellianischen Form des Monarchianismus kein wesentlicher Unterschied sei, und auch die Sabellianer Chri-

1) 9, 11. S. 284 f. ed. Miller.

stus zu einem blossen Menschen machen. So musste sich sehr natürlich die Ansicht geltend machen, dass die göttliche Würde Christi nur in der Annahme eines schon vor der Menschwerdung als Logos existirenden persönlichen Sohns gesichert sei. Die Persönlichkeit des Logos war jetzt der Hauptbegriff.

In dieselbe Reihe mit Theodotus und Artemon glaube ich den Bischof Beryllus zu Bostra in Arabien, einen Zeitgenossen des Origenes, stellen zu dürfen. Nach der Hauptstelle über seine Lehre bei Eusebius, K.G. 6, 33 lehrte er: der Erlöser habe, ehe er als Mensch geboren wurde, zuvor noch nicht als eigene Person existirt, ja selbst dann, als er als Mensch geboren war, und persönliches Dasein hatte, habe er keine eigene Gottheit gehabt, sondern nur die Gottheit des Vaters sei die in ihm wirkende Macht gewesen. Beryllus sprach demnach dem Erlöser selbst im Zustand seiner menschlichen Existenz ein eigenes objectives, göttliches Sein ab. Was war er demnach, ehe er Mensch wurde? Er hatte überhaupt noch keine objective, reale Existenz, sondern wenn er gleichwohl schon vor seiner menschlichen Existenz existirt haben soll, kann ihm höchstens eine ideelle, mit der blossen Vorherbestimmung zusammenfallende Existenz beigelegt werden. Eine solche ideelle Präexistenz scheint Beryllus wirklich Christus zugeschrieben zu haben. Origenes spricht in einer Stelle [1]) von der Meinung derer, *qui hominem dicunt Dominum Jesum praecognitum et praedestinatum*, was nur auf Beryllus gehen kann. Er existirte demnach, ehe er Mensch wurde, wenigstens in der Idee, in der Vorherbestimmung Gottes. Indem nun aber, abgesehen von dieser ideellen Existenz, die nicht weiter in Betracht kommen kann, Christus, was er als persönliches und als göttliches Subject ist, erst seit seiner Menschwerdung

1) In dem in der Apologie des Pamphilus erhaltenen Fragment aus dem Commentar über den Brief an Titus.

ist, so ist klar, dass das Substanzielle der Person Christi auch nach der Lehre des Beryllus das Menschliche ist, und dass er erst von diesem Standpunkt aus das Göttliche bestimmte, das Christus zuzuschreiben ist. Beryllus gehört daher mit Theodotus und Artemon in Eine Klasse zusammen; auch ihm war Christus an sich blosser Mensch, und nur diess macht einen Unterschied zwischen seiner Lehre und der des Theodotus und Artemon, so weit wir die letztere kennen, dass bei Beryllus zugleich auch von einer besondern Einwirkung der Gottheit die Rede ist, die auf Jesus während seines Lebens stattgefunden habe. In der Stelle bei Eusebius ist diese Einwirkung der Gottheit durch den Ausdruck ἐμπολιτεύεσθαι bezeichnet, womit nur diess gesagt sein kann, der Erlöser habe zwar keine eigene Gottheit, sondern nur die des Vaters gehabt, aber diese habe so in ihm gewirkt, dass er während seines Lebens in einer permanenten und vertrauten Gemeinschaft mit dem Vater stand. Der Ausdruck kann somit nur von einem solchen Sein und Wirken des Vaters in dem Erlöser verstanden werden, welche eine moralische Einheit zwischen beiden begründete. Der Ausdruck ἐμπολιτεύεσθαι, wenn er auch den Begriff der Einwohnung in sich schliesst, bezeichnet zugleich ein freies Verhältniss zwischen dem Erlöser und dem Vater, somit nur eine Einwirkung der Gottheit, durch welche Vater und Sohn, wie zwei freie für sich bestehende Subjecte in Gemeinschaft treten. Es kann daher nichts den wahren Sinn der Lehre des Beryllus mehr verfehlen, als wenn man ihm, wie Neander thut [1]), die Idee einer Ausstrahlung oder Emanation aus dem Wesen Gottes, des Vaters, in einen menschlichen Körper unterlegt, wodurch erst die Persönlichkeit des Sohns entstanden sei. Gerade dazu berechtigt der Ausdruck ἐμπολιτεύεσθαι, welcher allein hieher gezogen werden könnte,

1) K.G. 1, 2. S. 1021 A.

auf keine Weise. Was Neander gegen meine Erklärung des Ausdrucks ἐμπολιτεύεσθαι einwendet, kann ich nur für eine unbewiesene Behauptung halten. Ebendesswegen muss ich mich auch auf's neue gegen die Annahme einer dritten vermittelnden Klasse von Monarchianern erklären. Es kann hier der Natur der Sache nach nichts Vermittelndes geben. Die Frage kann nur sein, ob das, was das substanzielle Wesen des Einen Subjects ausmacht, in das Göttliche oder Menschliche gesetzt werden soll? In das Göttliche kann es nicht gesetzt werden, weil Beryllus ausdrücklich sagt, das Subject habe als solches vor seinem menschlichen Dasein gar nicht existirt. Schon hieraus folgt, dass, wenn es überhaupt erst existirt, seit es als Mensch existirt, das Menschliche das Substanzielle seines Wesens ist. Es wird diess aber auch noch überdiess ausdrücklich gesagt, wenn, wie Origenes die Lehre des Beryllus angibt, der Erlöser als *homo natus patris solam in se habuit deitatem.* Was ist hiemit anders gesagt, als dass der Erlöser wesentlich Mensch war? Als Mensch seinem substanziellen, eigentlichen Wesen nach hatte er die Gottheit des Vaters in sich, diess war das ἐμπολιτεύεσθαι der Gottheit in ihm. Wovon anders kann nun diess verstanden werden, als von einem solchen Verhältniss der Gottheit des Vaters zu ihm, welches die Substanzialität des menschlichen Subjects bestehen liess? Das Eigene der Lehre Beryll's kann demnach nur diess gewesen sein, dass er die göttliche Einwirkung, in welche diese zweite Klasse von Unitariern das Göttliche des Erlösers setzte, als das Walten der Gottheit des Vaters selbst in ihm beschrieb. Der unbestimmte Ausdruck: das Walten der Gottheit bezeichnet wohl am besten die Vorstellung, welche Beryll mit dem Worte ἐμπολιτεύεσθαι verband. Sobald man mehr hineinlegt, kommt man unvermeidlich in die Ansicht der Patripassianer hinein, zu welchen doch Beryllus nicht gehört haben soll. Alles, was Neander zur Charakteristik seiner vermitteln-

den monarchianischen Richtung sagt, es sei eine gewisse Ausstrahlung des göttlichen Wesens und eine gewisse Einstrahlung desselben in die menschliche Natur das Personbildende in Christus gewesen, nicht vor seiner zeitlichen Erscheinung, aber seit derselben habe er als besondere Persönlichkeit neben dem Vater bestanden, diese Persönlichkeit sei aus einer Hypostasirung göttlicher Kraft hervorgegangen, es sei nicht eine selbstständige menschliche Person anzunehmen, sondern diese Person selbst sei etwas specifisch Göttliches, durch eine neue schöpferische Mittheilung Gottes an die menschliche Natur, eine solche Einsenkung des göttlichen Wesens in die Schranken derselben erzeugt worden u. s. w., ist entweder völlig unklar, oder es kommt auf die patripassianische Vorstellung hinaus. Soll das ἐμπολιτεύεσθαι Beryll's eine Hypostasirung göttlicher Kraft gewesen sein, so ist nicht zu sehen, welcher Unterschied zwischen einer solchen Hypostase und dem Logos sein soll, ausser dem, dass diese Hypostase erst mit der Menschwerdung zur Hypostase geworden wäre. Dann wäre sie aber auch, was ja Beryll läugnete, eine θεότης ἰδία und nicht die θεότης πατρική. Soll nun das ἐμπολιτεύεσθαι der θειότης πατρική mehr gewesen sein, als ein blosses Walten der Gottheit, was kann es anders gewesen sein, als eine patripassianische Identität des Vaters und Sohns?

Über Beryll's Lehre wurde im Jahr 244 eine Synode in Bostra gehalten, zu welcher auch Origenes, der sich damals zu Cäsarea in Palästina aufhielt, gezogen wurde. Die Unterredung des Origenes mit Beryll soll bewirkt haben, dass Beryll seine bisherige Lehrweise aufgab.

Paulus von Samosata, wie er gewöhnlich genannt wird nach seinem Geburtsort der syrischen Stadt am Euphrat, da er als Bischof von Antiochien abgesetzt wurde, steht in demselben Verhältniss zu Beryllus, Theodotus und Artemon, wie Sabellius zu Noëtus und Praxeas. Die Lehre des Paulus ist

auf dieser Seite des Monarchianismus eine ebenso ausgebildete Form, wie die des Sabellius auf jener andern. Auf Artemon weisen uns die alten Schriftsteller selbst von Paulus von Samosata zurück, und in keiner andern Angabe sind sie einstimmiger, als darin, dass er, wie Artemon, Christus für einen blossen Menschen gehalten habe. Das Synodalschreiben bei Eus. 7, 30 kann diesen Hauptpunkt der Lehre des Samosateners nicht stark genug hervorheben, indem es ihn beschuldigt, gemein und niedrig von Christus gedacht, ihn, im Widerspruch mit der kirchlichen Lehre, für einen seiner Natur nach gewöhnlichen Menschen gehalten, und die Loblieder auf Christus als den Herrn unter dem Vorgeben, dass sie neuern Ursprungs seien, abgeschafft zu haben, weil er mit der Kirche nicht bekennen wollte, dass der Sohn Gottes vom Himmel herabgekommen, sondern einen Jesus Christus von unten her behauptete. Gleichwohl wollte auch Paulus das Göttliche nicht ausschliessen. In dem Menschen Jesus, wie er von unten her wirkte, wehte von oben herab der göttliche Logos, und in noch höherem Grade als in den Propheten und in Moses war die göttliche Weisheit in Christus als einem Tempel Gottes. Die übernatürliche Erzeugung Jesu läugnete er aller Wahrscheinlichkeit nach nicht, um so eigenthümlicher ist ihm aber die Ansicht, dass er den Logos, wie er ihn ja nicht als göttliche Person mit dem Menschen Jesus sich verbinden, sondern nur als göttliche Weisheit auf ihn einwirken liess, so auch als Princip einer höhern moralischen Vollkommenheit betrachtete, die sich unter der fortgehenden Einwirkung des Logos mehr und mehr entwickelte. Sehr bezeichnend wird die Lehre des Paulus und seiner Anhänger so ausgedrückt, erst in der Folge, erst nach der Menschwerdung, wie man in der orthodoxen Sprache diesen Moment bezeichnete, erst in Folge der Fortschritte, die er in seiner sittlichen Vervollkommnung machte, sei er Gott geworden. Wenn er daher auch zu einem Gott

aus der Jungfrau, zu einem in Nazareth erschienenen Gott sich bekannt haben soll, so kann er diess nur so gemeint haben, dass er das immanente, aber erst sich entwickelnde göttliche Princip und die vollständige Entwicklung desselben als Einheit zusammenfasste. Aber auch diese Immanenz dachte er sich nicht als eine eigentliche Einwohnung, so dass die göttliche Weisheit substanziell in dem Menschen Jesus gewesen wäre, sondern nur als eine permanente, die geistige und sittliche Kraft erhöhende Einwirkung. Wegen dieses höheren, in dem Menschen Jesus wirkenden Princips sowohl als auch wegen seiner übernatürlichen Erzeugung konnte er ihn Sohn Gottes nennen; nur musste er die beiden Begriffe Sohn Gottes und Logos streng auseinanderhalten, da er den Menschen Jesus, auch sofern er der Sohn Gottes war, nur als ein vom Logos verschiedenes Subject betrachten und daher auch von keinem Herabkommen des Sohns Gottes reden konnte. Ein Sohn Gottes existirte nach seiner Lehre erst seit der Geburt Jesu, und in Ansehung der Präexistenz und Ewigkeit Christi konnte er nur so viel zugeben, dass er von der wirklichen Erscheinung Jesu seine ewige Vorherbestimmung unterschied.

Es ist bemerkenswerth, wie die beiden so durchdachten und ausgebildeten Theorien von Sabellius und Paulus von Samosata, so weit sie sonst auseinanderstehen, doch in der Logos-Idee mit einander zusammentreffen. Von dieser Idee ist bei ihren Vorgängern noch nicht die Rede, ja der Lehrbegriff der Monarchianer scheint sogar in einem gewissen Gegensatz zu ihr zu stehen. Nun aber ist sie schon so sehr in das allgemeine Zeitbewusstsein übergegangen, dass es keine Form der Trinitätslehre geben zu können scheint, die nicht auch sie in sich aufnimmt. So ist sie nun auch ein wesentliches Moment der Lehre des Sabellius und des Paulus von Samosata, aber beide haben ihr auch eine andere, geistigere Gestalt gegeben.

Der Logos ist ihnen nicht eine aus Gott emanirte Substanz, sondern theils das Princip der nach aussen gehenden Thätigkeit Gottes, theils das Princip des göttlichen Selbstbewusstseins. In diesem letztern Sinne nimmt Paulus den Logos, indem er dabei vom menschlichen Selbstbewusstsein ausgeht. Der Logos und der Geist, welche demnach nicht wesentlich verschieden sein können, sind in Gott, sagte Paulus, was im Menschen der menschliche Logos ist, als Princip des menschlichen Selbstbewusstseins. In seinem Logos ist daher Gott selbstbewusster persönlicher Gott, wie auch der Mensch in der Einheit mit seinem Logos ein persönliches Wesen ist. In je vollerem Sinn aber Gott mit seinem Logos als persönliche Einheit gedacht wird, desto weniger kann neben dem Einen Gott von einem andern Gott die Rede sein, wesswegen Paulus, wie ausdrücklich gesagt wird, von der alttestamentlichen Lehre von der Einheit Gottes ausgieng, um durch sie seine Lehre von Christus als einem blossen Menschen zu begründen. In seinem Unterschied von Gott konnte Christus nur Mensch sein; um so mehr machte nun aber Paulus geltend, dass Christus als Mensch Gott in gleicher persönlicher Einheit gegenüberstehe, dass auch nach seiner Theorie, wie nach der kirchlichen Lehre, die Zweiheit von Personen sich ergebe, die zum wesentlichen Inhalt des christlichen Bewusstseins zu gehören schien, wenn Vater und Sohn, denn nur von diesen beiden handelte es sich noch, als zwei persönliche Wesen unterschieden wurden, nämlich von oben her Gott und von unten her Christus als Mensch. Beide, Gott und Mensch, stehen einander als zwei gleich vollkommene Personen gegenüber; eben damit sprach aber Paulus den Dualismus als das Eigenthümliche seines Standpunkts aus. Es gibt auf diesem Standpunkt keinen Gottmenschen, keine Einheit des Göttlichen und Menschlichen, sondern Gott und Christus oder Gott und Mensch sind zwei völlig verschiedene, für sich bestehende

Subjecte, darin zwar einander gleich, dass das eine Subject wie das andere, für sich eine persönliche Einheit ist; aber dieses Gemeinsame ist eben das, was beide trennt, das Fürsichsein der Person. In Beziehung auf die Person Christi ist der Standpunkt des Paulus dem des Sabellius gerade entgegengesetzt. Während bei Sabellius das Menschliche in Christus nur ein verschwindendes Moment des Göttlichen ist, ist dagegen bei Paulus das wahrhaft Substanzielle das Menschliche, und das Göttliche ist ein blosses Accidens des Menschlichen. Der göttliche Logos wirkt zwar auf den Menschen ein, aber der Logos ist ja an sich eigentlich nur der innere Mensch, wie ihn Paulus bezeichnete, und wenn die Einwirkung des Logos die menschliche Kraft in jedem Fall nur fördern und erhöhen kann, so ist es in letzter Beziehung der Mensch selbst, welcher durch sich selbst, durch die fortgehende Entwicklung und Vervollkommnung seiner sittlichen Kraft, zur göttlichen Würde emporstreben kann. Als höchster Gegensatz ergibt sich daher auf diesem Standpunkt, dass dem an sich seienden Gott der erst gewordene, oder dem Natürlichen das Sittliche gegenübersteht. Die Ansicht des Paulus wird ausdrücklich als ein τεθεοποιῆσθαι ἐκ προκοπῆς (durch sittliche Fortschritte) bezeichnet. Es liegt hierin schon, wie wir in der Folge sehen werden, das Princip des Arianismus.

Man kann in dem Streit mit Paulus von Samosata mit Recht schon ein Vorspiel des grossen arianischen Kampfes sehen. Es ist auffallend, welchen lebhaften Widerspruch diese zweite Form des unitarischen Lehrbegriffs, so oft sie hervortrat, immer wieder fand. Was wir schon an Theodotus und Artemon gesehen haben, dass ihre Lehre in Rom ein ganz anderes Schicksal hatte, als die des Praxeas, wiederholt sich an Paulus von Samosata in seinem Verhältniss zu Sabellius. Zwar setzte sich auch dem Sabellius, als seine Lehre bekannt wurde, und in Pentapolis viele Anhänger gewann,

der Bischof Dionysius von Alexandrien, zu dessen kirchlicher Provinz die Gemeinden jener Gegend gehörten, sehr nachdrücklich entgegen, in Briefen und vier gegen Sabellius gerichteten Abhandlungen, Eus. K.G. 7, 6. 26, aber von weitern Bewegungen gegen Sabellius ist nicht die Rede, und selbst die von Dionysius geschehenen Schritte hatten, wie wir nachher sehen werden, eine ganz entgegengesetzte Folge. Eine ganz andere Stimmung herrschte dagegen sogleich gegen Paulus von Samosata.

Eine eigene Erscheinung ist es, dass das Wort ὁμοούσιος, das im arianischen Streit den Ausschlag gab, im Streite mit Paulus noch so wenig in der Wichtigkeit, die es in der Folge erhielt, anerkannt wurde, dass dieselbe Synode, die den Samosatener verurtheilte, es sogar ausdrücklich verwarf. Die Bischöfe, die den Samosatener verurtheilten, sagt Athanasius De syn. c. 43, γράφοντες εἰρήκασι, μὴ εἶναι ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρί. Darauf beriefen sich Semiarianer im Jahr 358. Da Athanasius a. a. O. (vgl. auch c. 45 u. 47) diess selbst zugesteht, auch Hilarius De syn. c. 86 und Basilius Ep. 52 es erwähnen, so lässt sich die Richtigkeit der Sache nicht bezweifeln. Athanasius gibt zugleich an, die antiochenischen Bischöfe haben es gethan, weil Paulus sophistisch gesagt habe, εἰ μὴ ἐξ ἀνθρώπου γέγονεν ὁ Χριστὸς θεός, οὔκουν ὁμοούσιός ἐστι τῷ πατρὶ, καὶ ἀνάγκη τρεῖς οὐσίας εἶναι, μίαν μὲν προηγουμένην, τὰς δὲ δύο ἐξ ἐκείνης. Um diesem Sophisma auszuweichen, haben sie gesagt, Christus sei nicht ὁμοούσιος. Paulus wollte wohl sagen, wenn seine Gegner seine Lehre bestreiten, so müssen sie annehmen, dass Christus als Gott von Natur gleichen Wesens mit dem Vater sei, dann aber bekomme man drei Substanzen. Als Gott von Natur sei Christus dem Vater gleich, ὁμοούσιος, beide stehen also in einem ganz gleichen Verhältniss einander gegenüber, aber ebendesswegen müsse man sich über beiden noch eine Substanz denken, eine οὐσία προηγουμένη, als ur-

sprüngliche Einheit gegenüber jenen beiden aus ihr hervorgegangenen. Diess wäre eigentlich die Vorstellung des Sabellius, es soll daher auch schon durch Sabellius das Wort ὁμοούσιος zur Sprache gekommen sein, und dasselbe Schicksal wie zu Antiochien gehabt haben. Athanasius sagt in derselben Stelle, auch schon Dionysius, der Bischof von Alexandrien, habe jenes Wort lange vor den siebenzig Bischöfen, die den Samosatener verurtheilten, verworfen. Es ist hieraus mit Recht zu schliessen, dass Sabellius das Wort zur Bezeichnung seiner Trinitätslehre gebrauchte, wodurch sein Gegner veranlasst wurde, es zu verwerfen. Auch Basilius Ep. 9, 2 sagt von Dionysius, er habe τὸ ὁμοούσιον geläugnet διὰ τὸν ἐπ' ἀθετήσει τῶν ὑποστάσεων κακῶς αὐτῷ κεχρημένον, wobei nur an Sabellius gedacht werden kann. Zur Geringschätzung der Hypostasen wurde das Wort gebraucht, wenn man die Homousie als eine Coordination mehrerer Hypostasen, und diese Coordination selbst wieder als eine Subordination unter eine Ursubstanz nahm, wie diess bei der Lehre des Sabellius der Fall war. Dionysius (bei Athanas. a. a. O.) erklärte es zwar nachher für eine Lüge seiner Gegner, dass er geläugnet habe, Christus sei ὁμοούσιος mit Gott, er sprach aber so davon, dass man annehmen muss, dieses Wort sei schon damals zur Sprache gekommen.

Die beiden zuletzt entwickelten Theorien, die des Sabellius und die des Paulus von Samosata, bilden den grössten Gegensatz, indem die eine den Sohn mit dem Wesen des Vaters ebenso identificirte, wie dagegen die andere ihn von demselben so viel möglich trennte. Nicht blos die letztere fand lebhaften Widerspruch, auch durch die erstere fand sich das dogmatische Bewusstsein, wie es sich mehr und mehr fixirte, nicht befriedigt; die überwiegende Richtung gieng auf einen Sohn, welcher in der Einheit mit dem Vater eine eigene persönliche Subsistenz haben sollte. Hiemit kommen wir wie-

der auf den Punkt zurück, auf welchem wir in der Lehre des Origenes standen, aber auch hier handelt es sich wieder um ein entgegengesetztes Interesse, die Ewigkeit des Sohns und seine Unterordnung. Auf der einen Seite war die Ewigkeit des Sohns in dem absoluten Wesen des Vaters und des Sohns gleich begründet, auf der andern aber schien an sich schon die persönliche Verschiedenheit des Sohns vom Vater, noch mehr aber das dem Vater absolut zukommende Prädicat der Ungezeugtheit, ohne einen Unterschied nicht gedacht werden zu können, welcher den Sohn auch in Hinsicht des zeitlichen Anfangs seiner Existenz dem Vater unterordnete. Origenes hatte es versucht, die Unterordnung des Sohns unter den Vater mit der Ewigkeit seines Seins so zusammenzudenken, dass beide gleich wesentliche Momente seines Begriffs sein sollten; aber gerade diejenigen Kirchenlehrer, welche wir in der nächsten Zeit nach Origenes als die Hauptrepräsentanten der alexandrinischen Theologie und mehr oder minder als Schüler des Origenes anzusehen haben, wie namentlich Theognostus, Pierius, Gregorius Thaumaturgus, Dionysius, der Bischof von Alexandrien, hielten die Einheit jener beiden Momente nicht auf die gleiche Weise fest. Nach allem, was wir über diese Schüler des Origenes wissen, ist klar, dass sie die schon von Origenes behauptete Unterordnung des Sohns unter den Vater auf eine Weise hervorhoben, die von selbst die Voraussetzung in sich schliesst, dass sie das Prädicat der Ewigkeit fallen liessen. Ohne Zweifel liessen sie den Sohn vor der Weltschöpfung aus Gott hervorgehen, und trugen daher auch kein Bedenken, die alten auf dem Emanationsbegriff beruhenden Vergleichungen zu wiederholen.

Als der eigentliche Repräsentant des platonisirenden Subordinationssystems in der Zeit nach Origenes kann uns der Bischof Dionysius von Alexandrien gelten. Die Widerlegung des Sabellianismus, zu welcher er sich aufgefordert sah, gab

ihm die Veranlassung, seine Meinung bestimmter auszusprechen, aber nur um so mehr gewann in der Antithese gegen den Sabellianismus die Subordinations-Idee das Übergewicht. An diesem Interesse für und gegen den Sabellianismus läuft die weitere Entwicklung des Dogma fort. Dionysius behauptete gegen die Anhänger des Sabellius, der Sohn sei ein Geschöpf und entstanden, dem Vater nicht von Natur eigen, sondern seinem Wesen nach fremd. Der Vater verhalte sich zum Sohn, wie ein Weingärtner zum Weinstock, oder ein Schiffsbaumeister zu einem Fahrzeug. Eben weil er ein Geschöpf sei, sei er nicht gewesen, ehe er geschaffen wurde. Nach Athanasius sagte schon Dionysius, wie nachher die Arianer, die sich auch ausdrücklich auf ihn beriefen, vom Sohn, ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, denn er sei nicht von Ewigkeit, sondern erst nachher entstanden [1]. Die orthodoxen Kirchenlehrer, Athanasius und Basilius, welche Dionysius zu rechtfertigen suchen, wie wenn er blos aus Accommodation sich so ausgedrückt hätte, können dabei doch nicht läugnen, dass er sich über den Unterschied des Sohns vom Vater ächt arianisch ausgesprochen habe [2]. Es nahmen daher auch an seiner Lehre einige zur alexandrinischen Kirche gehörenden Bischöfe so grossen Anstoss, dass sie sich mit einer Beschwerde hierüber an den römischen Bischof Dionysius wandten (259—269). Sie dachten nicht sabellianisch, konnten es aber nicht billigen, dass Dionysius den Sohn ein Geschöpf genannt und von ihm gesagt hatte, er sei nicht ὁμοούσιος mit dem Vater. Aus dieser Veranlassung schrieb der römische Bischof Dionysius in Folge einer in Rom gehaltenen Synode eine Schrift, welche einen merkwürdigen, den nächsten Übergang auf das nicänische Dogma machenden Lehrbegriff enthielt. Er unterschied drei

---

1) De sentent. Dionys. c. 4. 14.
2) A. a. O. c. 9. Basil. Epist. 9, 2.

Vorstellungen: 1. die geradezu tritheistische, welche, wie es scheint, eben jene libyschen Bischöfe hatten, die sich an den römischen Dionysius wandten, 2. die sabellianische, und 3. die arianisch lautende des alexandrinischen Dionysius. Diesen drei verschiedenen Vorstellungen setzte der römische Dionysius die seinige so entgegen, dass er 1. im Gegensatz gegen die Sabellianer behauptete, der Sohn ist nicht eins mit dem Vater, sondern von ihm verschieden; 2. im Gegensatz gegen die Tritheisten: er ist mit dem höchsten Gott unzertrennlich verbunden; und 3. gegen den alexandrinischen Dionysius: der Sohn ist von Ewigkeit gezeugt [1]). Es sind also zwar drei Hypostasen, aber nicht drei Götter. Wie Dionysius diese beiden einander widerstreitenden Bestimmungen zur Einheit des Begriffs zu verbinden wusste, lässt sich aus Mangel an Nachrichten nicht näher beurtheilen. Schon damals hätte es zu einem weiteren Streit kommen können, allein der alexandrinische Dionysius fand für gut einzulenken, und seine zu arianisch lautenden Behauptungen zurückzunehmen. Er hob nun um so mehr alles hervor, was nach dem alten platonisirenden Emanationssystem die Gleichheit des Sohns mit dem Vater und die Einheit beider in's Licht setzen konnte. Selbst das Prädicat der Ewigkeit legte er jetzt dem Sohn bei, was er aber nur so thun konnte, dass er von einem λόγος ἐγκείμενος und νοῦς προπηδῶν ebenso sprach, wie man sonst zwischen einem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός unterschied [2]). Damit es nicht durch das Subordinationssystem zu einem zu grossen Unterschied zwischen Vater und Sohn komme, drang man wieder auf die Einheit, oder die Homousie, sie durfte schon jetzt nicht geläugnet werden; was man aber unter Homousie verstand, war, wie

---

1) Athanasius de decr. syn. Nic. c. 26.

2) Athanas. de sent. Dionys. c. 23.

die Vergleichungen zeigen, deren man sich bediente, die physischen Analogien, nur soviel als Homogeneität.

Bei diesem Stande der Sache, indem zwei gleich wesentliche Momente noch unvermittelt einander gegenüber standen, bedurfte es nur eines äussern Anlasses, um einen Streit, wie der arianische war, zum Ausbruch zu bringen. Der äussere Anlass selbst, durch welchen Arius, Presbyter an einer Kirche zu Alexandrien um das Jahr 320, mit dem Bischof Alexander von Alexandrien wegen der Lehre von der Dreieinigkeit in Streit kam, wird verschieden erzählt. Es hat diess für uns keine weitere Bedeutung. Die Hauptsache ist, dass, nachdem man lange genug zwischen unvermittelten Vorstellungen hin und her schwankte, nun einmal eine der beiden entgegengesetzten Bestimmungen mit aller Entschiedenheit aufgefasst und mit strenger logischer Consequenz festgehalten wurde. Diess ist das Charakteristische des Arius, das, was ihm, wie man auch sonst über ihn urtheilen mag, seine Bedeutung für die Geschichte des Dogma gibt. Wie schon der alexandrinische Dionysius auf seinem arianisirenden Standpunkt die Ungezeugtheit des Vaters als das wesentlichste Moment des Unterschieds des Vaters vom Sohn hervorgehoben hatte, so gieng auch Arius von dem Begriff der Ungezeugtheit, oder dem absoluten Unterschied zwischen Vater und Sohn aus. In der Ungezeugtheit des Vaters ist nur das absolute Wesen Gottes selbst ausgesprochen. Der Vater allein ist das absolute Princip von allem und als solches daher auch absolut vor allem. Desswegen kann nun auch das Prädicat der Ewigkeit dem Sohn nicht beigelegt werden, ohne dass dadurch der Sohn dem Vater auf eine Weise gleichgestellt wird, die dem absoluten Wesen des Vaters widerstreitet. Wäre der Sohn gleich ewig mit dem Vater, so müsste er auch ungezeugt sein wie der Vater, und es müsste entweder zwei gleich ungezeugte absolute Wesen geben, oder das Eine absolute We-

sen in sich zerspalten und gleichsam in zwei Hälften getheilt sein, was gleich ungereimt ist, indem die erstere Annahme den Begriff des Absoluten aufhebt, die letztere das Absolute zu einem körperlich theilbaren Wesen macht. Ist nun aber der Sohn nicht ewig, nicht ungezeugt, nicht absolut, so kann er nur entstanden sein; in dem Begriff des Entstandenseins liegt aber unmittelbar, dass er nicht aus dem Wesen Gottes, sondern aus Nichts entstanden ist. Denn wäre er aus dem Wesen Gottes entstanden, so müsste er, da Gott seinem Wesen nach ungezeugt ist, auch ungezeugt sein. Mit dem Begriff der Wesensgleichheit fallen auch alle jene physischen Analogien hinweg, deren sich die Kirchenlehrer zur Erläuterung des Verhältnisses des Vaters und Sohns bedienten, und Arius erklärte sich sehr entschieden gegen die Einmischung von Emanationsvorstellungen, wodurch Gott zu einem körperlich theilbaren, körperlichen Affectionen unterworfenen Wesen werde. Ist der Sohn demnach entstanden und zwar weder aus dem Wesen Gottes, noch auch, was sich ebenso wenig denken lässt, aus irgend einer zuvor vorhandenen Substanz, somit nur aus Nichts, ἐξ οὐκ ὄντων, so kann der Grund seines Daseins nur der Wille und Rathschluss Gottes sein, und der Sohn ist daher als ein Geschöpf Gottes zu betrachten. In dem Begriff des Geschöpfes liegt der grösste Unterschied zwischen dem Vater und Sohn, der Sohn gehört in die Kategorie der von Gott geschaffenen Wesen, er ist gezeugt, nur sofern er geschaffen ist. Der Begriff des Geschöpfs steht so zwar fest, aber Arius suchte nun auch wieder von demselben aus dem Sohn beizulegen, was der Begriff zuliess. Der Sohn ist zwar geschaffen, steht aber ausserhalb der eigentlichen Reihe der Geschöpfe, sofern er, nicht, wie die übrigen Geschöpfe, wandelbar und veränderlich, ein schlechthin vollkommenes Geschöpf Gottes ist. Als geschaffen ist er auch zeitlichen Ursprungs; dieses Zeitliche wird jedoch in der bekannten ariani-

schen Formel: ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, so abstract als möglich aufgefasst, sein Anfang fällt nicht in die Zeit, indem die Zeit selbst erst mit dem Dasein des Sohns anfieng. So ist der Sohn, obgleich seiner Natur und Macht nach vom Vater ganz verschieden, ihm doch so nahe als möglich gerückt, ihm, wenn auch nicht gleich, doch ähnlich, ja, Arius trug sogar kein Bedenken, ihn Gott in vollem Sinn zu nennen. Diess ist das Wesentliche der Lehre des Arius, wie es sich aus den ältesten Urkunden derselben, den beiden Schreiben des Arius selbst an den Bischof Eusebius von Nicomedien [1]) und an den Bischof Alexander von Alexandrien [2]) erheben lässt.

Die Hauptmomente des Lehrbegriffs, welcher gleich zu Anfang des Streits dem Arius entgegengestellt wurde, sind in dem Schreiben des Bischof Alexander enthalten, in welchem er die angesehensten Bischöfe von der Irrlehre des Arius und den gegen denselben gefassten Beschlüssen in Kenntniss setzte [3]). Der grösste Widerspruch schien den Gegnern darin zu liegen, dass der Sohn als Schöpfer von allem selbst wieder in die Kategorie der Geschöpfe gehören sollte. Sei durch ihn alles geworden, so könne er nicht einmal nicht gewesen sein. Es streite gegen die Vernunft, dass der Schöpfer dieselbe Natur mit dem Gewordenen haben soll. Es ist der Widerspruch des Endlichen und Unendlichen, welcher den Begriff des Sohns, wenn er als Sohn und Weltschöpfer zugleich Geschöpf sein soll, selbst aufhebt. Dieser Widerspruch wird nur dadurch beseitigt, dass das Sein des Sohns als ein ewiges gedacht wird. Zur Rechtfertigung dieses Begriffs beruft sich auch Alexander auf die alte bildliche Vorstellung, dass der Abglanz des Lichts vom Licht selbst

1) Bei Epiphan. Haer. 69, 6. Theodoret, H. E. 1, 4.
2) Bei Athanas. de syn. c. 16 und Epiphan. a. a. O. c. 7.
3) Bei Theodoret. H. E. 1, 3.

nicht getrennt werden könne. Um aber der Einwendung zu begegnen, dass man auf diese Weise zwei ungezeugte Wesen erhalte, und dass nur entweder das Eine oder das Andere stattfinden könne, nur entweder ein solcher Dualismus oder die Annahme, dass der Sohn aus Nichts entstanden, wird alles Gewicht darauf gelegt, dass zwischen dem so grossen Gegensatz, dem ungezeugten Vater und dem aus Nichts Entstandenen etwas Vermittelndes sein müsse. Dieses Vermittelnde ist die eingeborene Natur des Sohns, sofern der Sohn nicht geschaffen, sondern aus dem Wesen des Vaters gezeugt ist. An dem Begriffe der Zeugung hängt der ganze Unterschied der beiden Lehrbegriffe. Dass der Begriff der Ungezeugtheit den Vater vom Sohn absolut unterscheide, nur der Vater demnach der wahrhaft absolute Gott sei, können auch die Gegner des Arius nicht läugnen; wenn nun aber Arius hieraus schloss, dass im Unterschied von der Absolutheit des Vaters das Sein und Wesen des Sohns nur als ein endliches gedacht werden könne, traten ihm die Gegner mit der Behauptung entgegen, dass zwischen diesem schlechthin Endlichen auf der einen und jenem schlechthin Unendlichen auf der andern Seite ein Mittleres liege, nämlich der Sohn, sofern er einerseits zwar absolut ewig, wie der Vater, andererseits aber nicht ungezeugt, sondern gezeugt ist. Der Begriff der ewigen Zeugung schliesst beide Momente in sich, sowohl das Endliche als das Unendliche, der Gezeugte ist in seiner Abhängigkeit auch endlich, der von Ewigkeit Gezeugte demnach sowohl endlich als unendlich. Dass nun der abstracte Gegensatz des Endlichen und Unendlichen nur durch eine solche Einheit des Endlichen und Unendlichen vermittelt werden kann, in welcher das Unendliche das Endliche nicht schlechthin von sich ausschliesst, sondern selbst als Moment in sich hat, darin hatten unstreitig die Gegner des Arius vollkommen Recht; sobald es aber darauf ankam, diese Einheit auf

einen bestimmten Begriff zu bringen, bewegte man sich nur in Vorstellungen, die sich selbst aufhoben, und den Begriff dieser Einheit nie für das Bewusstsein vollziehen liessen. Wie widersprechend ist es, die Zeugung des Sohns als etwas völlig Transcendentes und Unvorstellbares anzusehen, und doch zugleich zu behaupten, die adäquateste Anschauung dieses ganz eigenthümlichen Verhältnisses sei das immanente Verhältniss des Lichts und Lichtstrahls? Findet das Letztere statt, so wird ja Gott selbst als Naturwesen gedacht, und die oft wiederholte Erinnerung, man dürfe an nichts Körperliches und Natürliches denken, kann nichts ausrichten. Der ewige Zeugungsprocess der Gottheit ist derselbe Naturprocess, durch welchen das Licht seine Strahlen von sich ausströmt. Dieser Naturprocess gehört so wesentlich zur Sache selbst, dass man, sobald man davon abstrahirt, eine völlig leere Vorstellung hat. Hält man nun aber diese Naturanschauung fest, so verwickelt man sich in neue Widersprüche. Ist der Sohn in seinem Verhältniss zum Vater ein blosser Lichtreflex, so hat er keine persönliche Subsistenz, er ist ein blosses Accidens der Substanz des Vaters. Sagt man aber, eben diess sei der wesentliche Unterschied zwischen diesen natürlichen Verhältnissen und dem Verhältniss des Vaters und Sohns, dass der Sohn persönliche Subsistenz habe, so verliert man die Grundlage der Naturanschauung, von welcher man ausgieng, und die ganze Vorstellung hat keinen Haltpunkt mehr.

Man hat den Arius fast immer sehr ungerecht beurtheilt, ihm selbst alles speculative Talent und seiner Lehre alles speculative Interesse abgesprochen. Solche Urtheile haben auch noch in neuerer Zeit Möhler[1]) und Neander[2]) über ihn

1) Athanas. I. S. 185.
2) K.G. II, 778 vgl. S. 770.

gefällt. Bedenkt man die Haltungslosigkeit der bisherigen Vorstellungen, die Oberflächlichkeit, mit welcher man der Einheit wegen immer wieder über den Unterschied hinwegsah, so kann man ein ächt speculatives Interesse bei Arius darin nicht verkennen, dass er sich gedrungen fühlte, aus diesem Spiele des Unterschieds endlich Ernst zu machen und daher auch kein Bedenken trug, dem Moment der Endlichkeit, das in dem Begriffe der Zeugung immer nur ideell, als ein blos verschwindendes Moment enthalten war, seine volle Realität zu geben. Die Einheit des Vaters und Sohnes kann, sofern beide nicht blos eins, sondern auch unterschieden sind, nur eine durch den Unterschied vermittelte sein, jede Vermittlung aber ist um so wahrer und reeller, je mehr auch der Unterschied in seiner ganzen Tiefe und Bedeutung erkannt und aufgefasst ist. Wird die Lehre des Arius von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, so ist unstreitig das speculative Interesse auf ihrer Seite, es spricht sich schon in ihr die richtige Ahnung der Wahrheit aus, dass die Endlichkeit des Sohns, wenn sie eine wahre und wirkliche sein soll, keine andere sein kann, als die Endlichkeit der Welt; allein das Einseitige und Mangelhafte, das ihr in so hohem Grade anhängt, ist, dass Arius nur in dem Momente des Unterschieds stehen blieb, und aus dem Unterschied keinen Weg zur Einheit zu finden wusste, dass ihm ebendesswegen der Unterschied, statt ein blosses Moment der Vermittlung zu sein, zu einem festen, für sich bestehenden Gegensatz wurde. Hiemit hängt der dialektische Charakter der arianischen Lehre zusammen. Da es dem Arius vor allem darum zu thun war, den Unterschied hervorzuheben, und in seinem ganzen Umfang geltend zu machen, so konnte diess nur vermittelst des dialektisch unterscheidenden und trennenden Verstandes geschehen. Dass aber Arius diese dialektische Richtung nahm, und das Moment des Unterschieds in seiner ganzen Schärfe in's Auge fasste, kann nur

aus der speculativen Bedeutung erklärt werden, welche die Hervorhebung dieses Moments gerade auf diesem Punkte der Entwicklung des Dogma haben musste.

Äussere Geschichte des arianischen Streits.

Wie es sich nun auch mit dem ersten äussern Anlass zum Ausbruch des Streits verhalten mag: die nächste Folge des Aufsehens, das die Lehre des Arius erregte, war, dass ihn der Bischof Alexander zuerst auf einer Versammlung der alexandrinischen Cleriker, und dann auf einer Synode ägyptischer und libyscher Bischöfe, die aus hundert Mitgliedern bestand, im Jahr 321 seines Amts entsetzte und von der Kirchengemeinschaft ausschloss. Es war diess jedoch nur der erste Schritt, um diese Sache zu einer allgemeinen Sache der ganzen Kirche zu machen. Während Alexander Circularschreiben erliess, um auswärtigen Bischöfen Kenntniss von der Irrlehre des Arius zu geben, gab sich auch Arius alle Mühe, seine Partei zu verstärken. Es gelang ihm diess theils durch die schon genannten Schriften (um seine Lehre populär zu machen, soll er auch Gedichte für Schiffer, Müller, Wanderer verfasst haben), theils durch seine Verbindungen. Eine mächtige Stütze hatte er an dem Bischof Eusebius von Nicomedien, der schon seit alter Zeit sein Freund, und wie er ein Schüler des antiochenischen Presbyter Lucian war. Er begab sich selbst zu ihm nach Nicomedien und schrieb hier seine Thalia [1]). Mit welchem Eifer Eusebius sich der Sache

1) Θάλεια (Gastmahl, συμπόσιον). Fragmente haben sich bei Athanasius in den Or. contra Arian. erhalten. Sie war, wie es scheint, eine theils prosaische, theils poëtische Schrift, die Arius zur Vertheidigung und Verbreitung seiner Lehre verfasste. Athanasius, welcher Or. c. Ar. 1, 5 den Anfang der Thalia anführt und Sokrates, K.G. 1, 6, tadeln diese Schrift besonders wegen ihres weichlichen, gezierten, schwülstigen und unmännlichen Charakters.

des Arius annahm, sehen wir aus dem Schreiben des Eusebius an den Bischof Paulinus von Tyrus, bei Theodoret K.G. 1, 6, in welchem es Eusebius sehr bedauert, ihn, einen solchen Mann in dieser Sache unthätig zu sehen, und ihn auffordert, die Lehre des Arius schriftlich zu vertheidigen. Auch den Eusebius von Cäsarea hatte Arius, welcher über Palästina nach Nikomedien gereist war, für seine Sache gewonnen, was um so leichter geschehen konnte, da Eusebius, ob er gleich sonst über das Hervorgehen des Sohns aus dem Wesen des Vaters ebenso dachte, wie die ältern platonisirenden Kirchenlehrer, doch ihm sehr bestimmt das Prädicat der Ewigkeit absprach, und überhaupt speculative Fragen dieser Art um so weniger zum Gegenstand eines solchen Streits gemacht sehen wollte, je mehr er sie für etwas Transcendentes, über das menschliche Erkenntnissvermögen weit hinausliegendes hielt. Die Freunde des Arius suchten seine Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft zu bewirken, und den Bischof Alexander zu einem Vergleich mit ihm zu bestimmen, allein ihre Bemühungen waren vergeblich, und der Streit griff durch die Leidenschaft der Parteien immer mehr um sich. Selbst die Laien nahmen an demselben Theil, man trennte sich in den Städten und auf dem Lande in zwei Parteien und die Erbitterung der Streitenden gab den Heiden manchen Anlass zum Spott über das Christenthum. So stand die Sache, als Constantin nach der Besiegung des Licinius Alleinherrscher des römischen Reichs geworden war. Wie es überhaupt seine Absicht war, seine Unterthanen zu Einer Gottes-Verehrung zu vereinigen, so konnte auch eine solche Spaltung seiner Aufmerksamkeit nicht entgehen. Er sandte daher den Bischof Hosius von Cordova, welchem er damals besonders sein Vertrauen schenkte, im Jahr 324 mit einem Schreiben nach Alexandrien, in welchem er sowohl dem Bischof Alexander als dem Arius sein Missfallen darüber bezeugte, dass sie den Frieden der Kirche gestört

und Fragen aufgeworfen haben, die nur aus Streitsucht und Musse entstehen, und die, wenn sie auch zur Übung des Scharfsinns dienen, doch nicht unter das Volk kommen sollten. Sie sollen sich gegenseitig als christliche Brüder anerkennen, ohne dass einer dem andern seine Überzeugung aufdringen wolle. Es handle sich ja um keine neue Lehre, die das Wesen der Religion selbst betreffe, beide Theile seien im Grunde derselben Meinung, und es schicke sich keineswegs, sich über so unbedeutende Dinge zu streiten, und das Volk in den Streit hineinzuziehen. Seien doch Philosophen, wenn sie auch verschiedene Meinungen haben, nicht so uneins, dass sie nicht zu einer Schule sich rechnen können: wie vielmehr sie als Diener des grossen Gottes in Sachen des Glaubens zusammenstimmen sollten. Mögen sie auch über so unbedeutende Fragen verschieden denken, so sollen sie ihre Meinungen für sich behalten und um so mehr im Wesentlichen, im Glauben an die göttliche Vorsehung übereinstimmen [1]. Man sieht hieraus wohl, wie der Kaiser von der arianischen Partei gestimmt worden war, und welchen Einfluss Bischöfe, die, wie Eusebius von Cäsarea, das Moment dieser Sache beurtheilten, auf ihn gehabt hatten. Da die Sendung des Bischofs Hosius ohne Erfolg war, und zugleich einige andere Streitfragen allgemeinere Maassregeln zur Herstellung der kirchlichen und politischen Ruhe und der Vereinigung der Gemüther zu erfordern schienen, so hielt der Kaiser für das zweckmässigste Mittel die Berufung einer allgemeinen Synode.

So kam die nach Nicäa in Bithynien berufene Synode im Jahr 325 zu Stande, auf welcher sich 318 Bischöfe eingefunden haben sollen, beinahe durchaus Orientalen, aus dem Abendlande waren nur einige wenige zugegen, namentlich der Bischof Hosius. Arius selbst war mit ungefähr zwanzig

---

1) Euseb. De vita Const. 2, 64.

Bischöfen seiner Partei erschienen, unter welchen Eusebius von Nicomedien, Maris von Chalcedon, Theognis von Nicäa die bedeutendsten waren. An der Spitze der andern Partei stand der Bischof Alexander von Alexandrien, in dessen Begleitung auch der Diaconus Athanasius sich befand, welcher schon damals das polemische Talent entwickelte, durch welches er in der Folge so berühmt wurde, und neben dem Bischof Marcellus von Ancyra einer der Hauptwortführer dieser Partei war. Die bei weitem grössere Zahl der versammelten Bischöfe aber gehörte eigentlich weder der einen noch der andern Partei an, da sie zwar dem alten platonisirenden Subordinationssystem anhiengen, aber weder die Ewigkeit des Sohns behaupteten, wie Alexander, noch den Sohn in ein so schroffes Abhängigkeits-Verhältniss zum Vater setzten, wie Arius. Dass die Mitglieder der Synode in diese drei Parteien, und nicht blos in zwei, in Vertheidiger der Homousie und Freunde des Arius, sich theilten, muss nach den Verhältnissen, wie sie sowohl vor als nach der Synode in Ansehung unseres Dogma stattfanden, nothwendig angenommen werden, und nur unter dieser Voraussetzung kann man sich von dem Gange der Verhandlungen auf der Synode selbst eine klare Vorstellung machen. Die bei weitem zahlreichere Partei müssen diejenigen gebildet haben, die eigentlich weder auf der Seite des Alexander, noch auf der des Arius waren, sie waren aber auch ganz dazu geeignet, zwischen den beiden einander gegenüberstehenden Parteien vermittelnde Versuche zu machen, besonders wenn sie, wie Eusebius von Cäsarea, überhaupt auf dogmatische Differenzen dieser Art kein grosses Gewicht legten. Eusebius von Cäsarea war es daher auch, der unter den Mittlern der Synode eine Hauptrolle spielte. Er legte der Synode für den Zweck einer allgemeinen Vereinigung ein Symbol vor, in welchem er den Glauben, welchen er von den Bischöfen, seinen Vorfahrern, im ersten Religions-Unterricht und bei

der Taufe empfangen, aus den heiligen Schriften erlernt, und als Presbyter und Bischof stets festgehalten und verkündigt habe, in Ansehung des Sohns so ausdrückte, er sei ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, θεὸς ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, ζωὴ ἐκ ζωῆς, πρωτότοκος πάσης τῆς κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένος[1]. Gegen dieses Symbol konnte im Allgemeinen nichts eingewendet werden, es enthielt nichts, was nicht von allen gebilligt werden konnte; aber ebendesswegen, weil die Formel so weit war, dass auch die Arianer die in ihr enthaltenen Ausdrücke mit ihrer Lehre vereinigen konnten, glaubte nun die Gegenpartei mit einer so unbestimmten Haltung der Formel nicht zufrieden sein zu können, und es sollten nun noch Bestimmungen aufgenommen werden, durch die es den Arianern unmöglich gemacht würde, die Übereinstimmung ihrer Lehre mit der Formel zu behaupten.

So entstand auf der Grundlage der eusebianischen Formel das nicänische Symbol. Über die Art aber, wie es endlich nach langem Streit zu Stande kam, hat man zwei von einander abweichende Berichte, den des Athanasius in der Schrift De decretis synodi Nicaenae und der Epistola ad Afros, und den des Eusebius von Cäsarea in der Epist. synodalis ad Caesarienses, bei Theodoret K.G. 1, 11, dem Schreiben, in welchem er seiner Gemeinde in Cäsarea über den Gang der Verhandlungen auf der Synode Nachricht gab und seine Zustimmung zum Symbol rechtfertigte. Die Hauptdifferenz betrifft die Frage, ob die charakteristischen Bestimmungen des Symbols, durch welche die Lehre des Arius verdammt wurde, von der Majorität der Bischöfe ausgiengen, oder vom Kaiser. Das erstere behauptet Athanasius, das letztere Eusebius. Unstreitig muss man aber, wenn man alle Momente erwägt, die hier in Be-

1) S. in dem von Nicäa aus an die Gemeinde von Cäsarea erlassenen und der Schrift des Athanas. de decr. syn. nic. angehängten, auch von Theodoret H. E. 1, 11 mitgetheilten Schreiben.

tracht kommen, die Darstellung des Eusebius für die wahrere halten. Athanasius hat, worauf Neander [1]) mit Recht aufmerksam macht, den Gang der Synodalverhandlungen nur von seinem dogmatischen Standpunkt aus aufgefasst. Das Unrichtige seiner Ansicht zeigt sich schon darin, dass er nur von zwei Parteien wissen will, von Arianern und Anhängern der Homousie. Daher konnte er, was er auf zwei verschiedene Parteien hätte übertragen sollen, derselben einen Partei zueignen, und indem er das Interesse zweier verschiedener Parteien vermischte, die Sache so darstellen, als wenn jeder Gegensatz gegen die arianischen Behauptungen von solchen, welche die Homousie gut hiessen, ausgegangen wäre. Musste schon diess den richtigen Gesichtspunkt verrücken, so kam dann noch hinzu, dass er das Concil nur als Organ betrachtete, durch welches die in dem Wort ὁμοούσιος ausgesprochene göttliche Wahrheit über die arianische Irrlehre den Sieg erhalten hatte, in den Bestimmungen des Concils nur den Ausdruck des die Mehrzahl der Bischöfe damals beseelenden christlichen Wahrheitsbewusstseins sehen wollte. Es musste sich daher natürlich bei ihm alles dasjenige von selbst zurückdrängen, was Veranlassung dazu geben konnte, diese Sache in ein anderes Licht zu setzen, und das nicänische Symbol als etwas dem grösseren Theile des Concils durch den Einfluss einer den Kaiser bestimmenden Hofpartei aufgedrungenes darzustellen. Es ist daher auch ganz natürlich, dass katholische Historiker, welche, wie Möhler, die nicänische Lehre für die von Anfang an in der Kirche herrschende erklären, und den Arianismus nicht aus der schon lange bestehenden Verschiedenheit der Lehrweise, sondern von einem Krankheitsstoff ableiten, der sich damals in der Kirche verbreitet habe, als ohne innern Beruf mit dem Übergang der kaiserlichen Dynastie

1) K.G. II. S. 793.

auch so viele Heiden nachfolgten, nur dem Bericht des Athanasius Glauben schenken, und dem Eusebius alle Wahrheit absprechen, weil er stets allein den Kaiser hervorhebe [1]). Man könne sich der Vermuthung kaum enthalten, sagt Möhler, dass Eusebius, der grosse gelehrte Bischof, von einem gewissen falschen Schamgefühl irregeleitet nicht eingestehen wollte, dass es noch tiefere einsichtsvollere Theologen, als er war, in der Kirche gegeben habe, dass es ihm daher ehrenvoller schien, die Sache so hinzustellen, dass er von einem Kaiser, als dass er von Theologen belehrt worden sei. - Eusebius mag allerdings ein besonderes Interesse gehabt haben, den Kaiser hervorzuheben und die Sache so darzustellen, wie wenn er mehr nur der Auctoritat des Kaisers als der Auctorität anderer Bischöfe nachgegeben hätte. Da von ihm bekannt war, wie günstig gegen den Arius und seine Lehre er sich bisher gezeigt hatte, so mochte er durch die Berufung auf die kaiserliche Auctorität sein Benehmen vor seiner Gemeinde am scheinbarsten zu rechtfertigen hoffen; gewiss aber hätte er dem Kaiser einen solchen Antheil an den Synodalverhandlungen nicht zuschreiben können, wenn ein solcher nicht wirklich stattgefunden hätte. Wir haben daher gewiss guten Grund, dem Eusebius zu glauben, dass der Kaiser es war, welcher zuerst die Bischöfe aufforderte, das Wort ὁμοούσιος in die Formel aufzunehmen, wobei übrigens mit Recht vorauszusetzen ist, der Kaiser sei hiezu durch die antiarianischen Bischöfe, die zur Zeit der Synode am meisten Einfluss auf ihn hatten, ohne Zweifel durch Vermittlung des Bischofs Hosius, bestimmt worden, wie ja auch aus der Art und Weise, wie der Kaiser auf der Synode über den Ausdruck ὁμοούσιος philosophirte [2]), indem er zur Erklärung desselben sagte, es werden

1) Möhler, Athanas. I. S. 235.
2) Euseb. a. a. O.

dadurch keine körperlichen Affectionen angedeutet, denn eine immaterielle geistige Natur vertrage sich nicht mit körperlichen Leiden, der Ausdruck solle nur jede Ähnlichkeit mit geschaffenen Wesen entfernen, die Instruction herausblickt, mit welcher die antiarianischen Bischöfe den Kaiser zur Beantwortung der zunächst zu erwartenden Einwürfe versehen hatten. Es ist daher auch in die Angabe des Philostorgius, H. E. 1, 7, obgleich er ein arianisch gesinnter Schriftsteller ist, kein Misstrauen zu setzen, dass sich der Bischof Alexander schon vor der Eröffnung der Synode mit der Partei des Bischofs Hosius von Cordova, oder der Hofpartei zur Feststellung der Formel ὁμοούσιος verbunden habe.

Gleichwohl konnte diese Formel nebst den übrigen Antithesen gegen Arius, die mit ihr verbunden wurden, nur nach langem heftigem Widerspruch durchgesetzt werden. Eusebius von Cäsarea verweigerte am ersten Tage, an welchem die Sache zur Sprache kam, seine Einwilligung durchaus, und verstand sich endlich nur, wie er in seinem Schreiben an seine Gemeinde sagt, wegen der ihm vorschwebenden Rücksicht auf den Frieden zur Unterschrift, und unter solchen Erklärungen, dass er sich eigentlich das Recht vorbehielt, die Formel nach seinem Sinne zu deuten. Auf dieselbe Weise unterzeichneten das Symbol auch die persönlichen Freunde des Arius, Eusebius von Nicomedien und Theognis von Nicäa; nur bei den Verdammungsformeln, die sich unmittelbar auf die arianischen Lehrsätze bezogen, verweigerten sie die Unterschrift, weil sie nicht überzeugt seien, dass Arius diese Sätze wirklich vorgetragen habe. Zuletzt waren ausser Arius selbst nur noch die beiden Bischöfe Theonas von Marmarika in Libyen und Secundus von Ptolemais übrig, die das Symbol durchaus verwarfen. Sie wurden daher mit Arius von der Synode als Irrlehrer von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, und ihrer Ämter entsetzt. Der Kaiser fügte noch die Strafe der Ver-

bannung hinzu, und gieng in seinem Eifer gegen die Lehre des Arius sogar soweit, dass er in einem Edicte aus derselben Zeit den Arius mit dem heidnischen Bestreiter des Christenthums, Porphyrius, zusammenstellte und befahl, dass die Schriften beider verbrannt werden sollen, unter Androhung der Todesstrafe für alle, die es wagen würden, diese Schriften geheim zu besitzen. Auch den Eusebius von Nicomedien und Theognis von Nicäa half die verweigerte Unterschrift der Verdammungsformeln gegen Arius nichts. Wenige Monate nach der Synode wurden auch sie ihrer Stellen entsetzt und verbannt.

Die Formel, die auf diese Weise, offenbar mehr nur durch die Auctorität des von Einzelnen gewonnenen Kaisers, als durch freien Beschluss der versammelten Väter, zu Stande kam, lautete nun: Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητὴν, καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, καὶ φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ. Nun folgen einige Sätze aus dem gewöhnlichen orientalischen Taufsymbol, und hierauf zum Schluss die Anathematismen: Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν, τρεπτὸν, ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία. Es lassen sich in dem Symbol drei Bestandtheile unterscheiden: 1. die ursprüngliche Grundlage bildet das gewöhnliche orientalische Taufsymbol. Dazu kamen 2. die von Eusebius vorgeschlagenen und von der Synode angenommenen Bestimmungen, und 3. die charakteristischen Gegensätze gegen die Lehre des Arius. Den Hauptbegriff, um welchen es dem Symbol zu thun ist, drücken die beiden Formeln ἐκ τῆς οὐσίας

τ. π. und ὁμοούσιος τῷ π. aus; es fragt sich daher, in welchem Sinne wir sie zu nehmen haben? Zur Erklärung der erstern Formel sagt Athanasius De decr. syn. Nic. c. 19, die Väter haben, um sich gegen die Ansicht des Arius, dass der Sohn aus Nichts geschaffen sei, zu erklären, zuerst die Formel gewählt, dass er aus Gott sei; da aber die Arianer die Formel so deuteten, dass auch der Sohn nur in dem Sinne ἐκ τοῦ θεοῦ genannt würde, in welchem man überhaupt von allem sagen kann, dass er aus Gott sei, so wurde das Wort Wesen in Vorschlag gebracht, und statt: der Sohn sei aus Gott, gesagt, er sei aus dem Wesen des Vaters, was nicht mehr so gedeutet werden konnte, dass auch die Geschöpfe ebenso wie der Sohn aus Gott seien [1]).

Wichtiger ist die Frage, welchen Begriff man mit dem Worte ὁμοούσιος verband. Wenn dieses Wort früher gegen Sabellius und Paulus von Samosata verworfen worden war, so verstand man unter demselben eine völlige, die persönliche Subsistenz zweier Wesen aufhebende Identität. Eusebius dagegen erlaubte sich den Ausdruck in dem nicänischen Symbol nur so zu nehmen, er bezeichne nichts anderes als die Unvergleichbarkeit des Sohns Gottes mit allen Geschöpfen und die vollkommene Ähnlichkeit desselben mit dem Vater. Παραστατικὸν εἶναι τὸ ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τοῦ μηδεμίαν ἐμφέρειαν πρὸς τὰ γεννητὰ κτίσματα τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ φέρειν, μόνῳ δὲ τῷ πατρὶ τῷ γεγεννηκότι κατὰ πάντα τρόπον ὅμοιον, καὶ μὴ εἶναι ἐξ ἑτέρας τινὸς ὑποστάσεώς τε καὶ οὐσίας, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ πατρός. Athanasius gibt hierüber folgende Erklärung De decr. syn. Nic. c. 20: Die Bischöfe wollten, dass geschrieben werde, der Logos sei die wahrhafte Kraft Gottes, das Ebenbild des Vaters, diesem in allem ganz ähnlich, unveränderlich ewig und un-

1) Vgl. Athanas. de syn. c. 36: ἐκ τῆς οὐσίας — ὑπὲρ τοῦ μή τινας ὑπονοεῖν κατὰ τὴν κτίσιν οὕτω λέγεσθαι καὶ τὸν υἱὸν ἐκ τοῦ θεοῦ. Vgl. c. 17.

zertrennlich im Vater. Die Arianer wussten aber auch diese Ausdrücke nach ihrem Sinne zu deuten: sie behaupteten, es könne alles diess vom Sohne ausgesagt werden, ohne dass er aus der Reihe der Geschöpfe herausgenommen werde; Gott ähnlich sei ja auch der Mensch nach 1 Cor. 11, 7, ebenso könne der Sohn ewig genannt werden, wie es von allen heisse 2 Cor. 4, 11, ewig leben wir, in Gott sei auch der Sohn, wie es alle Menschen seien nach Apostelgesch. 17, 28. Da nun die Väter diese Arglist bemerkten, wollten sie den Sinn dieser Ausdrücke bestimmter und klarer bezeichnen, und sagten, der Sohn sei gleichen Wesens mit dem Vater. Sie wollten dadurch ausdrücken, dass der Sohn nicht nur dem Vater ähnlich, sondern als sein Ebenbild derselbe wie der Vater sei, dass er aus dem Vater, und dass die Ähnlichkeit des Sohns und seine Unveränderlichkeit eine andere sei, als die unsrige, da sie bei uns nur etwas erworbenes sei und aus der Erfüllung der göttlichen Gebote entstehe. Ferner wollten sie damit bezeichnen, dass seine Zeugung eine andere als die der menschlichen Natur angemessene sei, dass er nicht nur dem Vater ähnlich, sondern unzertrennlich vom Wesen des Vaters, dass er und der Vater einer und derselbe seien, gleichwie der Sohn selbst sagt, er sei im Vater und der Vater in ihm, endlich, dass sie sich zu einander verhalten, wie die Sonne zu ihrem Glanze. Das also bezeichnet die Formel der Synode, und richtig hat sie „gleichen Wesens“ geschrieben, damit sie den bösen Sinn der Häretiker vernichte, und zeige, der Logos sei verschieden von den Geschöpfen. Desswegen setzte sie sogleich hinzu, „diejenigen, die sagen, der Sohn sei aus Nichts, oder geschaffen, oder veränderlich, oder ein Gemachtes oder andern Wesens, die verwirft die katholische Synode“. Wer nicht arianisch gesinnt ist, muss nothwendig mit der Synode übereinstimmen. So klar aus dieser Erklärung erhellt, dass der Ausdruck ὁμοούσιος eine völlige in ihrer Art ganz einzige

Gleichheit mit dem Vater bezeichnen soll, so wenig ist man doch berechtigt, an numerische Einheit im spätern Sinne zu denken. Die Homousie ist nur die Gleichheit des Vaters mit dem Sohne, sofern beide als Personen für sich bestehen, in dem Gemeinsamen der Natur aber selbst eins sind. Die Lehre des nicänischen Symbols unterscheidet sich nur dadurch von der bisherigen, dass man jede Vorstellung einer Subordination, so weit sie nicht im Begriff der Zeugung lag, und alles, was auf eine körperliche Trennung und Theilung des göttlichen Wesens hinzuweisen schien, auszuschliessen suchte. Die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater sollte mit Ausnahme des Einen Punkts eine absolute sein, aber eben dadurch wurde doch immer eine Subordination gesetzt. Der Sohn ist alles, was er als Gott ist, so sehr nur durch die Vermittlung des Vaters, dass der Begriff der Gottheit immer wieder mit dem Begriff des Vaters zusammenfällt. Nur in diesem Sinn kann also ὁμοούσιος genommen werden; es ist eine Vorstellung, welche sich auf keinen ganz klaren und bestimmten Begriff bringen lässt.

Die Lehre vom heiligen Geist.

So gross die Reihe der bisher aufgeführten Versuche ist, das Trinitätsdogma näher zu bestimmen, so ist es doch immer nur die Lehre vom Sohn Gottes, die auf diese Weise den theologischen Speculationsgeist beschäftigte. Vom heiligen Geist war bisher noch nicht die Rede; es kann aber auch jetzt, wenn wir nun auf diese Lehre übergehen, nur wenig hierüber gesagt werden. Es war zwar allgemein als christliche Wahrheit anerkannt, dass der heilige Geist in der christlichen Kirche walte, man hatte durch die Taufformel die stete Aufforderung vor sich, den h. Geist als das dritte Glied der göttlichen Trias zu betrachten, und was vom Sohne gelten sollte, auch auf den h. Geist überzutragen. Demungeachtet wurde

diese Lehre in unserer ganzen Periode noch so wenig Gegenstand einer besondern Aufmerksamkeit und öffentlicher Verhandlungen, dass selbst die Synode in Nicäa nach so genauen Bestimmungen über die Lehre vom Sohn Gottes sich begnügte, in Ansehung des h. Geistes den hergebrachten Artikel des Taufsymbols einfach zu wiederholen: καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα sc. πιστεύομεν. Es geschah immer nur nebenher, wenn über dieses Dogma etwas besonderes gelehrt wurde, und es zeigt sich daher in der ganzen Behandlung desselben noch ein unstetes Schwanken und vielfache Unbestimmtheit. Was sich über dieses Dogma in unserer Periode vorfindet, lässt sich, wie ich glaube, am schicklichsten unter folgenden Gesichtspunkten zusammenfassen: 1. der h. Geist wurde vom Logos noch nicht besonders unterschieden; 2. er wurde zwar von ihm unterschieden, aber ihm ohne nähere Bestimmung zur Seite gestellt; 3. er wurde, wie der Sohn zum Vater, so zum Sohn in ein Subordinations-Verhältniss gesetzt.

1. Die Identificirung des πνεῦμα mit dem Logos gehört in die Sphäre des Judaismus. Das πνεῦμα und der Logos gleichen sich aus in dem Begriff der σοφία. Das Princip der göttlichen Wirksamkeit ist in der jüdischen Religion nur der Geist oder die Weisheit. Wie die Idee eines Sohns Gottes dadurch entstand, dass die weibliche σοφία in den männlichen Logos übergieng, was jedoch nur so geschehen konnte, dass das Judenthum, das dem Einen Gott kein zweites göttliches Wesen zur Seite stellen kann, aus seiner Sphäre heraustrat, so hat die Identität des πνεῦμα mit der σοφία die Folge gehabt, dass auch der heilige Geist als weibliches Wesen gedacht wurde. So finden wir das πνεῦμα ἅγιον in dem Fragment aus dem Evangelium καθ' Ἑβραίους, das Origenes In Joh. T. II, 6 anführt; der Erlöser sagt hier: ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπένεγκέ με εἰς τὸ ὄρος μέγα Θαβώρ. Der heilige Geist ist die Mutter des Erlösers,

weil der heilige Geist den Erlöser sendet und ihn mit höherer Kraft ausrüstet. So wird nun auch in diesem Fragment ein Moment geschildert, in welchem der von der Macht der Finsterniss bedrängte und niedergedrückte Erlöser durch die Hülfe des πνεῦμα ἅγιον aus seiner tiefen Erniedrigung wieder emporgehoben wird [1]). Die Identificirung des πνεῦμα ἅγιον mit der σοφία, woraus allein die weibliche Natur des h. Geistes erklärt werden kann, finden wir ebenso auch in den gleichfalls auf den Ebionitismus zurückzuführenden clementinischen Homilien, wo Hom. 16, 12 gesagt wird: εἷς ἐστιν ὁ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ εἰπών· ποιήσωμεν ἄνθρωπον. Ἡ δὲ σοφία, ᾗ ὥσπερ ἰδίῳ πνεύματι αὐτὸς ἀεὶ συνέχαιρεν· ἥνωται ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ. Das mit Gott als die Seele Gottes verbundene Princip der göttlichen Wirksamkeit ist nur das πνεῦμα oder die σοφία, und von einem Sohn Gottes kann hier nur insofern die Rede sein, sofern die Weisheit den von Gott geschaffenen Urmenschen Adam hervorgehen liess, und derselbe Geist, der dem Adam mitgetheilt wurde, der göttliche Menschengeist auch in Christus war, in welchem eigentlich nur Adam auf's neue erschien. Es ist nur als eine Modification derselben Vorstellung anzusehen, wenn nach Epiphanius Haer. 19, 4 Elxai, welcher um die Zeit Trajan's in der Secte der Ossener, oder Essener, mit welchen ja auch die Ebioniten in einem sehr nahen Zusammenhang stehen, auftrat, Christus als eine colossale, zwischen Himmel und Erde stehende unsichtbare menschliche Gestalt beschrieb, und dem männlichen Christus den heiligen Geist in weiblicher Gestalt gleich einer über die Wolken sich erhebenden Bildsäule zur Seite stehen liess. Auch die σοφία der Gnostiker, die den Erlöser sendet, und als Mutter des Lebens, wie sie

1) Nitzsch, Theol. Studien, Leipzig 1816, wo das Theologumenon von der Mutterschaft des πνεῦμα ἅγιον zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemacht ist, hat S. 20 mit Recht vermuthet, dass das Evangelium καθ' Ἑβραίους den ebionitischen Judenchristen angehörte.

genannt wird, oder als Weltseele, die schöpferisch bildende Kraft, das geistige Princip der geschaffenen Welt ist, ist dem πνεῦμα ἅγιον als weiblichem Wesen ganz parallel. Was die Genesis von dem im Beginne der Schöpfung auf dem Wasser schwebenden Geiste Gottes sagt, trugen die Gnostiker auf ihre in das Chaos herabgefallene Sophia über.

Selbst noch in den Schriften der orthodoxen Kirchenlehrer begegnet uns diese judaisirende Ansicht vom h. Geist, vermöge welcher er die Stelle des Logos vertritt, und dieser noch in ihm begriffen ist. Am deutlichsten zeigt sich diess in dem Hirten des Hermas, in welchem es mit dem judaisirenden Charakter, welchen überhaupt diese Schrift an sich trägt, sehr natürlich zusammenhängt. Im fünften Gleichniss wird von einem Weinberg erzählt, der von einem treuen Knechte auf's beste besorgt war. Um den treuen Knecht zu belohnen, beschloss der Herr, ihn zum Miterben seines Sohns einzusetzen, und theilte seinem Sohn und vertrauten Freunden diesen Entschluss mit. Einige Tage darauf schickte der Herr dem Knecht Speise von seinem Tische, der Knecht nahm aber nur soviel davon, als er bedurfte, und theilte das übrige unter seine Mitknechte aus. Durch diese edle Handlung wurde der Herr noch mehr in seinem Entschlusse bestärkt, und der Sohn und seine Freunde billigten ihn noch mehr. Dieses Gleichniss wird von Hermas selbst so gedeutet: der Herr des Weinbergs ist Gott, der Schöpfer, der Sohn ist der heilige Geist, der Diener Gottes Sohn Christus, und der Weinberg das Volk, das er erlöst hat. Hier ist also zwar von einem Sohn Gottes die Rede, aber der Sohn wird geradezu der h. Geist genannt, wie wir diess auch im neunten Gleichniss finden, wo von dem Geist, der in der Gestalt der Kirche mit Hermas spricht, gesagt wird, der Geist ist Gottes Sohn. In demselben Verhältniss, in das sonst Christus als Sohn Gottes zum Logos gesetzt wird, steht er hier zum heiligen Geist, wie

wir aus Simil. 5, 6 sehen [1]). Das Höhere, das Christus zum Sohn Gottes macht, und als göttliches Princip in ihm wirkt, ist hier immer nur als Geist, als h. Geist bezeichnet. Wahrscheinlich ist auch die Stelle im Briefe des Barnabas c. 7 nicht anders zu nehmen: ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν ἤμελλε σκεῦος τοῦ πνεύματος προσφέρειν θυσίαν. Σκεῦος τοῦ πνεύματος ist der Leib Christi, welchen er am Kreuze opferte. Man wollte zwar diese Identificirung des Geistes mit dem Logos in Zweifel ziehen [2]). Allein ausserdem, dass bei Hermas nicht blos vom Geist überhaupt, sondern bestimmt und speciell vom πνεῦμα ἅγιον die Rede ist, liesse sich doch diess nur dann rechtfertigen, wenn in andern Stellen das Göttliche in Christus auf andere Weise als durch πνεῦμα und πνεῦμα ἅγιον bezeichnet

---

1) *Quia nuncius audit illum spiritum sanctum, qui infusus est omnium primus in corpore, in quo habitaret Deus. Collocavit enim eum in corpore, ut ei videbatur. Hoc ergo corpus, in quod inductus est spiritus sanctus servivit illi spiritui, recte in modestia ambulans et caste, neque omnino maculavit spiritum illum. Cum igitur corpus illud paruisset omni tempore spiritui sancto, recteque et caste laborasset cum eo, nec succubuisset omni tempore — placuit Deo — ut et huic corpori, quod servivit spiritui sancto sine querela, locus aliquis consistendi daretur, ne videretur mercedem servitutis suae perdidisse.*

2) Keil insbesondere bemerkte im Flatt'schen Mag. St. IV. S. 36 in einer Abhandlung über die Frage: ob die ältesten christlichen Lehrer einen Unterschied zwischen dem Sohn und h. Geist gekannt, und welche Vorstellung sie sich davon gemacht haben: daraus, dass die apostolischen Väter das Wort πνεῦμα von der höhern und vormenschlichen Natur Christi gebrauchten, folge nicht, dass sie ausser diesem geistigen Wesen (denn so müsse das Wort in allen solchen Stellen übersetzt werden), das sich nachher mit dem Menschen Jesus vereinigte, nicht auch noch ein anderes gekannt haben sollten, welchem diese Benennung ebenfalls und in einem ganz besondern Sinne zukäme, da sich dieser Sprachgebrauch auch bei spätern Schriftstellern finde, die offenbar einen Unterschied zwischen dem Logos und h. Geist anerkannt, und doch gleichwohl jenen ebenfalls πνεῦμα genannt haben, und da es auch die Natur der Sache lehre, dass dieses Wort in dem allgemeinern Sinne von dem Sohne ebensowohl als von dem Vater und h. Geist gebraucht werden könne.

wäre. Eine solche Stelle findet sich aber nicht. Zwar heisst es Sim. 9, 12: *filius Dei omni creatura antiquior est, ita ut in consilio patri suo adfuerit ad condendam creaturam;* aber auch hier ist der Sohn Gottes, wie in den zuvor angeführten Stellen, der heilige Geist. Der heilige Geist wird nun zwar allerdings von dem Verfasser des Hermas auch Sohn Gottes genannt; doch möchte ich hieraus nicht gerade schliessen, dass er sich ihn als persönlich subsistirendes Wesen dachte. Vielleicht ist diese Benennung auf das πνεῦμα nur von seiner Erscheinung in einem menschlichen Leib übergetragen, so dass der Geist Sohn Gottes mehr nur wegen der Bestimmung, die er von Anfang hatte, als Sohn Gottes zu erscheinen, so genannt ist.

Bei den folgenden Kirchenlehrern wird zwar das πνεῦμα neben dem Logos oder Sohn Gottes öfters erwähnt, doch vertritt auch bei diesen bisweilen noch das πνεῦμα auch die Stelle des Logos. Wenn Justin Apol. 1, 33 sagt: τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον, ὅς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστι — καὶ τοῦτο ἐλθὸν ἐπὶ τὴν πάρθενον ἐγκύμονα κατέστησε, so bezieht sich diess zwar zunächst nur auf die Stelle Luc. 1, 35, aber eben diese Stelle, in welcher selbst eine andere Vorstellung zu sein scheint, als in der johanneischen, nach welcher ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, wirkte auch dazu mit, das πνεῦμα immer noch mit dem λόγος zu identificiren. Das höhere göttliche Princip in Christus, das Mensch wurde, und sonst Logos genannt wird, wird auch πνεῦμα genannt. So schon bei Clemens von Rom 2 Kor. 8 in den Worten: ὁ κύριος, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ. Ebenso sagt Irenäus 5, 1, 2: wenn Christus nicht wirklich Mensch war, sondern nur ein Mensch zu sein schien, so blieb er nicht, was er in Wahrheit war, πνεῦμα θεοῦ, weil der Geist unsichtbar ist, und nach Tertullian Apol. 21 ist der Sohn Gottes *spiritus de spiritu.* Noch deutlicher ist diese Identificirung

bei Lactant. Instit. div. 4, 12: *descendens de coelo sanctus ille spiritus Dei sanctam virginem, cujus utero se insinuaret, elegit;* ob auch bei Cyprian De idol. vanit. [1]) ist zweifelhaft. Ebendahin gehört auch noch, dass gewisse Wirkungen sowohl dem Logos als dem Geist beigelegt werden, wie z. B. Tatian Or. c. Gr. c. 7 sagt, der himmlische Logos habe πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ πατρὸς, καὶ λόγος ἐκ τῆς λογικῆς δυνάμεως den Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen. Besonders wird die prophetische Begeisterung bisweilen sowohl dem Logos als dem Geist zugeschrieben, wie z. B. von Justin Apol. 1, 36, Theophilus Ad Aut. 2, 15 (ὁ λόγος, ὢν πνεῦμα θεοῦ — κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας), obgleich diese beiden Schriftsteller sonst zwischen Geist und Logos unterscheiden.

2. Die Unterscheidung des Geistes vom Logos oder Sohn Gottes, ohne dass über das Subordinations-Verhältniss des Geistes zum Sohn und Vater eine genauere Bestimmung gegeben wird, finden wir hauptsächlich in solchen Stellen der alten Kirchenlehrer, in welchen sie von der ganzen Trias reden. Um den Vorwurf des Atheismus zu widerlegen, beruft sich Justin Apol. 1, 6 darauf, dass sie Gott den Vater verehren, und den Sohn, der von ihm kam und den prophetischen Geist, wofür in derselben Apologie c. 13 der bestimmtere Ausdruck sich findet, sie verehren den Sohn Gottes ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, und den prophetischen Geist ἐν τρίτῃ τάξει, woraus jedoch, wie schon früher bemerkt worden ist, nicht gerade auf ein Subordinations-Verhältniss geschlossen werden darf. Theophilus spricht Ad Autol. 2, 15 zuerst von einer göttlichen Trias, indem er in seiner Erklärung der mosaischen Schöpfungsgeschichte die drei Tage vor der Schöpfung der Lichter Typen der Trias nennt, nämlich τοῦ θεοῦ, καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ, καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ. Obgleich Theophi-

---

1) Wie Münscher, Handb. der D.G. I, S. 495 annimmt.

lus den Logos und das πνεῦμα auch identificirt, so kann ihm doch hier die σοφία nicht gleichbedeutend mit dem Logos sein, da er ausdrücklich von einer Trias spricht. Auch in der Stelle 2, 28, wo er sagt: Gott sprach: lasset uns Menschen machen, zu niemand anders, als zu seinem Logos und seiner Weisheit, τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ καὶ τῇ ἑαυτοῦ σοφίᾳ, wollte er ohne Zweifel die σοφία von dem Logos unterscheiden, da er wie 2, 15 das Pronomen wiederholt. Vergleichen wir die Stelle 2, 10, wo Theophilus sagt: Gott habe den λόγος ἐνδιάθετος in sich gehabt, und ihn vor der Schöpfung μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας herausgestossen, was ohne Zweifel heissen soll, so dass die Weisheit ihm dabei behülflich war, nicht aber zugleich mit dem Logos hervorgieng, so war wahrscheinlich die Vorstellung des Theophilus diese: so lange der Logos noch als λόγος ἐνδιάθετος in Gott war, waren beide, der Logos und die σοφία noch neben einander in Gott, wobei übrigens auch angenommen werden könnte, dass Theophilus sie in dieser Beziehung identisch nahm, als aber der Logos aus Gott hervorgieng und zum λόγος προφορικὸς wurde, blieb die Weisheit oder der Geist in Gott zurück. Die σοφία steht demnach wenigstens zum λόγος προφορικὸς in einem andern Verhältniss, als zum λόγος ἐνδιάθετος. Von einem πνεῦμα spricht Theophilus sonst nur als dem Princip der prophetischen Begeisterung; nach der schon früher angeführten Stelle 1, 5 aber lässt er auch die ganze Schöpfung von dem Geiste Gottes umfasst werden. In diesem Sinn war ihm dann das πνεῦμα die σοφία. Dem Athenagoras gab, wie dem Justin, die Beschuldigung des Atheismus Veranlassung, den heiligen Geist neben dem Vater und Sohn zu erwähnen. Wenn er Leg. c. 10 sagt, der Sohn sei im Vater, und der Vater im Sohn ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος, so mag er hier unter πνεῦμα nur das allgemeine geistige Princip verstehen; bestimmter aber spricht er in derselben Stelle von einer Einheit und Verschiedenheit der göttlichen Trias. „Wer muss

sich nicht wundern, wenn er uns Atheisten nennen hört, da wir doch von einem Gott Vater und Gott Sohn und einem heiligen Geist reden, und zeigen, wie sie sowohl in der Kraft eins, als in der Ordnung verschieden sind“ (δεικνύντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν)[1]. Da Athenagoras den Sohn ohne Zweifel für keine Person hielt, so dachte er sich wohl Vater, Sohn und Geist als drei auf verschiedene Weise wirkende Kräfte, was in Ansehung des Geistes bestätigt wird durch die Stelle c. 10, wo er den heiligen Geist eine ἀπόῤῥοια θεοῦ nennt, ἀπορέον καὶ ἐπαναφερόμενον, ὡς ἀκτῖνα ἡλίου.

Unter den folgenden Kirchenlehrern, die noch in dieselbe Klasse gehören, ist unstreitig Sabellius der merkwürdigste, dessen Trinitätslehre auch in Hinsicht des heiligen Geistes als eine sehr ausgebildete erscheint, da er Vater, Sohn und Geist als drei πρόσωπα neben einander stellte, und jedem einen eigenthümlichen Wirkungskreis anwies. Doch findet bei ihm eigentlich schon ein bestimmtes Subordinationsverhältniss statt. Das Verhältniss der drei πρόσωπα ist ja ein solches, dass der Wirkungskreis jedes folgenden concentrirter und intensiver ist. So ist nun bei Sabellius der heilige Geist das in der Vielheit der einzelnen Subjecte sich individualisirende göttliche Princip. Von Vater und Sohn als δύο πρόσωπα sprach auch Hippolytus; das dritte Princip aber nannte er eine τρίτη οἰκονομία, nämlich die χάρις τοῦ ἁγίου πνεύματος und von dem Verhältniss dieser drei sagte er: der Vater befiehlt, der Sohn gehorcht und vollzieht, der heilige Geist gibt Einsicht, der Vater ist über alles, der Sohn durch alles, der

---

1) Vgl. c. 12. Wir suchen Gott in seinem Logos zu erkennen, τίς ἡ τοῦ παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν κοινωνία, τί τὸ πνεῦμα, τίς ἡ τῶν τοιούτων ἕνωσις καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ πνεύματος, τοῦ παιδὸς, τοῦ πατρός.

Geist in allem. Adv. Noët. c. 15. Es mag hierin allerdings schon ein gewisses Subordinations-Verhältniss ausgedrückt sein, doch lässt es sich nicht näher bestimmen. Wenn dagegen der römische Dionysius in dem schon früher genannten Schreiben darauf drang, (ἡνῶσθαι ἀνάγκη τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὸν θεῖον λόγον, ἐμφιλοχωρεῖν δὲ τῷ θεῷ καὶ ἐνδιαιτᾶσθαι δεῖ τὸ ἅγιον πνεῦμα) der göttliche Logos müsse mit dem höchsten Gott unzertrennlich verbunden sein, und der heilige Geist als in Gott befindlich gedacht werden, so wollte er dadurch auf den Punkt aufmerksam machen, um welchen es sich bei der weitern Entwicklung des Dogma handelte, dass dasselbe Verhältniss zu Gott, das man für den Sohn festzusetzen habe, auch in Ansehung des heiligen Geistes angenommen werden müsse.

3. Die bestimmtere Vorstellung eines Subordinations-Verhältnisses hatten einige andere Kirchenlehrer. Dachte man sich einmal den Sohn dem Vater untergeordnet, so lag es sehr nahe, den heiligen Geist nicht blos dem Vater, sondern auch dem Sohn unterzuordnen. In diese Klasse von Kirchenlehrern glaube ich schon den Irenäus setzen zu dürfen. Irenäus spricht zwar 5, 1 von dem Sohn und Geist als den Händen oder Organen, deren sich Gott auf gleiche Weise bediene. ***Ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, i. e. filius et spiritus sanctus, verbum et sapientia*** 4, 7. Wie der Sohn oder Logos die ***progenies*** Gottes ist, so ist der Geist seine ***figuratio***, d. h. sein σχηματισμός, sein Bild, wesswegen auch Irenäus die Worte der Genesis: ***faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram***, sowohl auf den Logos als den heiligen Geist bezieht. Dass aber Irenäus doch eine gewisse Unterordnung des Geistes unter den Sohn annahm, beweist die Stelle 5, 36: ***hanc esse adornationem et dispositionem eorum, qui salvantur, dicunt presbyteri Apostolorum discipuli, et per hujusmodi gradus proficere, et per spiritum quidem ad filium, per filium autem adscendere ad***

patrem. Wie also der Sohn zum Vater führt, so führt der Geist zum Sohn. Es ist diess zwar zunächst nur eine Stufenfolge der Wirksamkeit, doch setzt diese dieselbe Stufenfolge in Ansehung des ganzen Verhältnisses voraus, und da Irenäus sich dafür auf Presbyter beruft, die Schüler der Apostel waren, so hätten wir dieses Subordinations-System als Lehrbegriff der kleinasiatischen Kirche anzusehen. Vielleicht hieng es mit dem Montanismus zusammen, da die Hauptlehre desselben, dass erst der als Paraklet gesandte heilige Geist zum wahren Christenthum führe, damit ganz zusammenstimmt.

Bestätigt wird diese Vermuthung durch den engen Zusammenhang, in welchem eben diese Vorstellung vom heiligen Geist bei Tertullian mit seinem ganzen Subordinations-System erscheint. Nach Tertullian's Ansicht trat nämlich aus dem göttlichen Wesen zuerst der Logos vermittelst des Schöpfungsworts als besonderes persönlich subsistirendes hervor, dessen Wirksamkeit sich sowohl auf die ganze alttestamentliche Offenbarung, als auch auf die Erscheinung Christi selbst erstreckte; wie aber der Sohn aus dem Vater hervortrat, in welchem er zuvor war, so trat in der Folge aus dem Sohn der zuvor in ihm eingeschlossene Geist hervor. Man vergl. hierüber Adv. Prax. c. 12, wo Tertullian sagt, die Worte der Genesis: Lasset uns Menschen machen, weisen deutlich auf eine Mehrheit der Personen hin [1]). Tertullian spricht hier zwar schon bei der Schöpfung von einer dritten Person, aber sie war noch in der zweiten enthalten, *spiritus in sermone.* Desswegen spricht Tertullian von verschiedenen Zeiten und Ursachen, die nach der Schrift zu unterscheiden seien. Adv.

---

1) *Imo quia jam adhaerebat illi filius secunda persona, sermo ipsius, et tertia spiritus in sermone, ideo pluraliter pronunciavit: faciamus et nostrum et nobis, cum quibus enim faciebat hominem, et quibus faciebat similem, filio quidem, qui erat induturus hominem, spiritu vero, qui erat sanctificaturus hominem, quasi cum ministris et arbitris ex unitate trinitatis loquebatur.* A. a. O.

Pr. c. 13. ***Nos qui et tempora et causas scripturarum per Dei gratiam inspicimus, maxime Paracleti, non hominum, discipuli duos quidem definimus, patrem et filium, et jam tres cum spiritu sancto secundum rationem oeconomiae, quae facit numerum.*** Dieses *jam* kann sich nur darauf beziehen, dass Tertullian als Montanist ohne Zweifel erst den Montanismus als die Epoche betrachtete, in welcher der heilige Geist zu seiner vollen Wirksamkeit und Persönlichkeit gelangte. Aus diesem Grunde hob Tertullian auch besonders hervor, dass der heilige Geist erst aus dem Sohn und durch den Sohn sein Dasein erhalten habe [1]). Diess erläutert Tertullian durch die Vergleichung mit einem Gewächse, das aus der Wurzel hervorspriesst, und des heiligen Geistes mit der Frucht [2]). Es gehört zum Wesen der göttlichen Öconomie, dass sie eine in verschiedenen Epochen sich entwickelnde göttliche Offenbarung ist. Die dritte Epoche ist die der Wirksamkeit des Geistes, die gleichsam ein Christenthum im Christenthum begründet, wesswegen die Montanisten sich selbst als diejenigen, in welchen die Bedeutung dieser Epoche zum vollen Bewusstsein gekommen ist, *spirituales* nannten. Abstrahiren wir davon, dass Tertullian sich Vater, Sohn und Geist als persönliche Wesen dachte, und den Sohn dem Vater, den Geist dem Sohn unterordnete, so stimmt seine Theorie beinahe ganz mit der sabellianischen überein, sofern beide wenigstens die göttliche Trias als eine Reihe dreier verschiedener Epo-

---

1) Adv. Pr. c. 28: *Spiritum non aliunde puto, quam a patre per filium.* und c. 25: *Ita connexus patris in filio, et filii in paracleto tres efficit cohaerentes, alterum ex altero.*

2) Adv. Prax. c. 8: *Tertius est spiritus a Deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio, nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas, per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et οἰκονομίας statum protegit.* Vgl. c. 13. *Tota oeconomia in materiam fidei prospecta atque dispensata est.*

chen und Momente der Offenbarung des göttlichen Wesens betrachten. Die tertullianische Theorie dürfen wir wohl auch für die montanistische halten, da ja Tertullian sich auch für seine Lehre vom Sohn Gottes auf den montanistischen Paraklet beruft (*protulit Deus sermonem, quemadmodum etiam Paracletus docet.* Adv. Pr. c. 22).

Dasselbe Subordinations-System, nur mit dem Unterschied, dass es nicht auf eine Folge verschiedener Epochen bezogen ist, ist auch dem ORIGENES eigen. In der Vorrede zu der Schrift περὶ ἀρχ. gibt Origenes als apostolisch kirchliche Lehre über den heiligen Geist Folgendes an: Endlich hat man noch den heiligen Geist dem Vater und Sohn, was Ehre und Würde betrifft, beigegeben, wiewohl hier nicht deutlich entschieden ist, ob er geboren oder nicht geboren, für den Sohn Gottes zu halten oder nicht. Diess muss man erst so viel möglich nach der Schrift untersuchen und durch Forschen und Nachdenken bestimmen. Auf diese Untersuchung geht Origenes zwar auch schon περὶ ἀρχ. 1, 3 (vgl. 2, 7) ein; da wir aber gerade bei einer solchen Materie nicht ganz gewiss sein können, wie weit die Hand Rufin's der Orthodoxie nachgeholfen und das Eigenthümliche seiner Vorstellungsweise verwischt hat, so ist für uns die Hauptstelle in dem Commentar über das Evangelium Johannes T. 2, 6. Hier geht Origenes von der Weltschöpfung des Vaters durch den Logos aus, und kommt dann auf die Frage von dem Ursprung des heiligen Geistes. „Wir müssen jetzt, da der Satz wahr ist, dass alles durch den Logos geschaffen wurde, untersuchen, ob auch der heilige Geist sein Geschöpf ist? Ich glaube, dass diejenigen, welche behaupten, dass der Geist geschaffen, und zugeben, dass alles durch den Logos geschaffen sei, auch nothwendig annehmen müssen, der heilige Geist sei auch durch den Logos geschaffen und daher der Logos älter als der Geist. Wer aber nicht annehmen will, dass der heilige Geist durch Christus geschaffen sei,

muss ihn ungeschaffen nennen, wenn er anders glaubt, dass an dieser Stelle Wahrheit gelehrt wird. Denn wenn er ihn einmal für ein Geschöpf hält, so muss er auch vom Logos geschaffen sein, da alles durch ihn geschaffen ist. Ein dritter könnte behaupten, der heilige Geist habe kein eigenes, vom Vater und Sohn verschiedenes Wesen, er würde aber vielleicht, besonders wenn er den Sohn vom Vater verschieden glaubt, der Meinung beitreten können, dass der heilige Geist eins mit dem Vater sei, da Matth. 12, 31 zwischen dem Sohn und heiligen Geist wirklich ein Unterschied gemacht werde. Da wir nun davon überzeugt sind, dass Vater, Sohn und Geist drei Hypostasen sind, und glauben, dass ausser dem Vater keine ungeschaffen sei, so müssen wir auch für fromm und wahr halten, dass alles durch den Logos geschaffen ist, und dass der heilige Geist das Vorzüglichste ist, von allem, was der Vater durch den Sohn geschaffen hat. Und aus dem Grunde, weil der Eingeborne allein nach seiner Natur von Anbeginn Sohn war, wird der heilige Geist, dem diess zu mangeln scheint, da er nicht nur das Dasein, sondern auch die Eigenschaften, die ihm zukommen, vom Sohn erhalten hat, nicht Sohn genannt.“ Hierauf sucht Origenes noch die Schwierigkeiten zu heben, die aus einigen biblischen Stellen, in welchen der Geist dem Sohn vorgezogen zu sein scheine, entstehen, wie 1 Kor. 12, 4. 5. 6. Es. 48, 16 (Christus sei nicht blos vom Vater, sondern auch vom Geist gesandt), Matth. 12, 31 (die Sünde vom heil. Geist). Origenes schliesst mit der Bemerkung, dass der heilige Geist nicht im Stande gewesen wäre, das Werk der Erlösung zu vollbringen, und geringer sei als der Sohn, weil er von ihm seinen Ursprung habe, wenn auch einige Stellen der Schrift uns auf die entgegengesetzte Meinung zu führen scheinen. Origenes unterscheidet demnach in dieser Stelle drei verschiedene Meinungen über den heiligen Geist: 1. er sei geschaffen durch den Sohn,

2. ungeschaffen, 3. eine blosse Kraft und als solche eins mit dem Vater. Die letztere Meinung konnte Origenes desswegen nicht annehmen, weil sie mit der Behauptung der Persönlichkeit des Sohns nicht recht zusammenbestehen zu können schien, die zweite musste desswegen entschieden verworfen werden, weil sie mit der Idee Gottes, als des höchsten absoluten Wesens, von welchem alles sein Dasein hat und abhängt, im Widerspruch ist. Es blieb also nur die erste Meinung übrig, dass der Geist geschaffen sei, und zwar durch den Sohn, weil durch den Sohn alles geschaffen ist. Daraus folgte von selbst, dass der h. Geist geringer sein musste, als der Sohn, ob er gleich an Würde ihm zunächst steht. Diese Unterordnung des Sohns unter den Vater und des Geistes unter den Sohn bezog Origenes, statt sie mit Tertullian auf verschiedene Epochen zu beziehen, nur auf die Verschiedenheit des Wirkungskreises, nach der schon früher angeführten Stelle aus περὶ ἀρχ. 1, 3, 5 [1]), nach welcher Gott der Vater, der alle Dinge umfasst, auf alle Wesen wirkt, und ihnen zugleich durch sich selbst ihr Dasein gibt, weil er der wahrhaft Seiende ist, geringer aber als der Vater der Sohn ist, der allein auf die vernünftigen Wesen wirkt, und noch geringer als der Sohn der h. Geist, der allein zu den Heiligen kommt [2]).

Dass diesem Subordinationssystem auch die Schüler des Origenes folgten, lässt sich theils von selbst erwarten, theils wird es auch ausdrücklich gemeldet. Von dem alexandrinischen Dionysius sagt Basilius Ep. 9, 2, er habe vom h. Geiste Ausdrücke gebraucht, die desselben ganz unwürdig seien, indem er ihn von der anzubetenden Gottheit trennte und ihn

1) Griechisch in Justin. ep. ad Men.

2) Dasselbe auch bei Photius Bibl. Cod. 8: τὸν υἱὸν ὑπὸ τοῦ πατρὸς πεποιῆσθαι, τὸ δὲ πνεῦμα ὑπὸ τοῦ υἱοῦ, καὶ διήκειν τὸν πατέρα διὰ πάντων τῶν ὄντων, τὸν δὲ υἱὸν μέχρι τῶν λογικῶν μόνον, τὸ δὲ πνεῦμα μέχρι μόνον τῶν σεσωσμένων.

sehr niedrig zur geschaffenen und dienenden Natur rechnete. Dasselbe sagt Photius Bibl. Cod. 119 von Pierius, er habe über den h. Geist auf eine sehr bedenkliche und irreligiöse Weise dogmatisirt, und behauptet, dass er tief unter der Würde des Vaters und Sohns stehe. Ebenso folgte, wie Photius Cod. 106 ausdrücklich sagt, Theognostus den verkehrten Lehrsätzen, die Origenes περὶ ἀρχ. über den h. Geist aufgestellt habe.

Arius konnte, wie sich von selbst versteht, den Geist nur für ein Geschöpf halten, und zwar sollte er ein Geschöpf des Sohnes sein. Ausser der Hauptstelle Joh. 1, 3, dass alles durch den Logos geschaffen sei, soll Arius auch diess als Beweis angeführt haben, dass der Vater den h. Geist vom Himmel zum Schutz der Apostel gesandt habe, was aber von einem Orte zu einem andern übergehe, könne nur ein Geschöpf sein. Athanasius ad Serap. Da auch die Synode von Nicäa, wie schon bemerkt worden ist, das Dogma vom h. Geist noch ganz unbestimmt liess, so war es erst der nächsten Periode vorbehalten, die Gleichstellung mit dem Vater und Sohn als eine consequente Folge des Verhältnisses anzuerkennen, in das man den Sohn zum Vater setzen zu müssen glaubte.

Die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung.

Die Lehre von der Schöpfung gehört unter diejenigen, in welchen das sich entwickelnde christliche Dogma ganz besonders mit heidnischen und gnostischen Gegensätzen zu kämpfen hatte. Das Christenthum konnte sich in dieser Lehre nur an das Judenthum anschliessen, und daher nur eine Schöpfung aus Nichts und zwar durch den höchsten Gott selbst lehren. Die heidnische Religion und Philosophie setzte der Lehre einer Schöpfung aus Nichts den Grundsatz entgegen, dass aus Nichts Nichts entstehe, und nahm daher an, dass eine Schöpfung, oder die erste Entwicklung der gegenwärtigen

Weltordnung, nur unter Voraussetzung einer ursprünglich vorhandenen Materie gedacht werden könne. Von derselben Weltansicht gieng der Gnosticismus aus, welcher gerade hier sehr klar zeigt, wie er seiner wesentlichsten Grundlage nach auf der heidnischen Religion und Philosophie ruht; nur verband er mit diesem Gegensatz gegen die christliche Lehre noch den zweiten, dass der höchste Gott nicht der Weltschöpfer sein könne, theils weil der höchste Gott in keine unmittelbare Berührung mit der Materie kommen könne, theils weil der Weltschöpfer nur der untergeordneten Stufe des Judenthums angehöre.

Werfen wir vorerst einen Blick auf die gnostischen Lehren von der Weltschöpfung. Wird als ursprüngliches Princip eine nicht geschaffene ewige Materie gesetzt, und der Materie gegenüber Gott als der höchste absolute Geist gedacht, so kann die Schöpfung und die durch die Schöpfung gewordene Welt nur als die Vermittlung des höchsten Gegensatzes aufgefasst werden, welchen die beiden höchsten Principien Gott und die Materie bilden. Die Schöpfung wird zu einem Entwicklungsprocess, in welchem das materielle Princip von dem geistigen immer mehr durchdrungen und überwunden werden soll, und nur diess macht einen Unterschied, dass die Materie dem göttlichen Geist gegenüber bald mehr nur als das receptive Substrat für die göttlichen Ideen, bald mehr als ein selbstthätiges, widerstrebendes Princip genommen wird, in welchem Falle der Gegensatz zwischen Geist und Materie zugleich der unmittelbare Gegensatz des Guten und Bösen ist, und die Schöpfung als ein in offene Feindschaft ausbrechender Kampf dargestellt wird. Immer aber findet gegen die christliche Weltansicht der Gegensatz statt, dass an die Stelle des einfachen göttlichen Schöpfungsacts eine Reihe successiver Momente tritt, und die göttliche Thätigkeit durch ein gegenüberstehendes, von Gott verschiedenes Princip so sehr gehemmt

und beschränkt, und überhaupt auf eine solche Weise vermittelt erscheint, dass die gewordene Welt nicht mehr als das reine Werk Gottes betrachtet werden kann. Diess ist die Seite, die uns sogleich bei den gnostischen Lehren von der Weltschöpfung in die Augen fällt.

Schon Cerinth lehrte, die Welt sei von einer dem höchsten Gott sehr untergeordneten Macht geschaffen worden, welche den über alles erhabenen Gott gar nicht kannte, oder von Engeln und einem Vorsteher derselben, welche nur eine dürftige Kenntniss von Gott hatten. Nach Basilides entstand, als die Äonenwelt auf die früher angegebene Weise aus Gott emanirt war, eine Vermischung des Göttlichen und Ungöttlichen, das selbstthätige Reich des Bösen machte einen Angriff auf das Lichtreich. Als nämlich die Mächte der Finsterniss in ihrem blinden Treiben die Grenze des Lichtreichs gewahr wurden, und ein Schein von der letzten Stufe desselben in die Finsterniss hereinfiel, ergriff sie eine heftige Begierde nach dem Bessern, und sie suchten sich damit zu vermischen. Aus dieser Vermischung entstand die zeitliche Weltordnung als Abbild und Abdruck der ihr am nächsten stehenden letzten Stufe der Geisterwelt. Diese bilden die sieben Engel, an deren Spitze der Archon steht, welchem die Weltbildung und Leitung des Weltlaufs anvertraut ist. Er vollzieht zwar nur die Idee des höchsten Gottes, von welchem zuletzt alles ausgeht, aber er selbst ist keineswegs im Stande, diese Ideen zu begreifen [1]).

Valentin leitete die Vermischung des Göttlichen mit der Materie nicht aus einem Angriff des Reichs der Finsterniss ab, sondern aus einer im Pleroma selbst entstandenen Zerrüttung und einem daher erfolgten Herabsinken der göttlichen Lebenskeime aus dem Pleroma in die Materie. In der Sophia

1) Vgl. die Darstellung in des Verf. Gnosis S. 211 f. u. K.G. I. S. 205 f.

welche das letzte Glied der valentinianischen Äonen-Reihe ist, entstand eine unregelmässige Affection, sie wollte sich unmittelbar mit dem Urvater verbinden, und in sein unergründliches Wesen eindringen. Wäre diess geschehen, so wäre sie in's unendliche Sein zerflossen, aber der Äon Horus, die Schranke oder Grenze führte sie in sich selbst zurück. Sie hatte aber in dem leidensvollen Zustande jener Affection eine Tochter erzeugt, welche als eine unreife formlose Frucht nicht in das Pleroma erhoben werden konnte, sondern in das Chaos herabfiel, und sich mit demselben vermischte. Diese ist die κάτω σοφία, oder Achamoth, als Bild der ἄνω σοφία, ihrer Mutter. Sie trug die unentwickelten Keime alles geistigen Lebens der zu bildenden Welt in sich, und wird der Geist genannt, der im Anfange auf dem Wasser schwebte. Ergriffen von der Sehnsucht nach dem Licht, und in einen leidensvollen Zustand versetzt, erzeugte sie eine neue Stufe des Daseins, die aber nur ein Bild des Göttlichen ist, und in der Mitte steht zwischen diesem und der Materie, nämlich den Demiurg und mit ihm den Stoff alles Psychischen. So folgte auf die Sophia der Demiurg als der Vollzieher ihrer Ideen an der Spitze von sechs andern durch ihn erzeugten Engeln, entsprechend dem Archon des Basilides. Er ist, wie dieser, der Repräsentant des höchsten Gottes auf seiner Stufe, aber der höhern Weltordnung keineswegs sich bewusst. (Gnosis S. 124 f. K.G. I. S. 196 f.)

Einfacher, aber in gleichem Geiste gedacht ist Marcion's System. Er nahm nicht drei Principien an, sondern eigentlich nur zwei, indem er von dem Gegensatz des Sichtbaren und Unsichtbaren ausgieng. Die Materie war dem Marcion nicht unmittelbar das böse Princip, sondern nur die Grundlage der sichtbaren, von dem Demiurg geschaffenen Welt, und sofern die geschaffene sichtbare Welt das Werk und die Offenbarung des Demiurg ist, die Quelle, aus welcher er erkannt werden kann, ist er der bekannte Gott, der sich noch überdiess dem

alten Testament zufolge in manchen besondern Erscheinungen kund gethan hat. Das Prädicat der Gerechtigkeit kommt ihm als Weltschöpfer und Gesetzgeber gleich passend zu, da die Idee der Gerechtigkeit auch das Princip ist, auf welchem die Ordnung der geschaffenen Welt beruht. Dem Sichtbaren aber steht das Unsichtbare gegenüber, wie dem Unvollkommenen das Vollkommene, dem Unteren das Obere, dem Körper der Geist. Als δίκαιος δημιουργὸς handelt er nicht nach höhern Ideen, sondern nur nach seinem eigenen beschränkten Geist, woher die Beschränktheit und Unvollkommenheit der gegenwärtigen Weltordnung kommt. Er ist, wie überhaupt der Weltschöpfer der Gnostiker, der Judengott.

In dem gnostischen System der Clementinen wird zwar keine von Gott unabhängige Materie angenommen, sondern die Materie wird als Substanz der Dinge in Gott gesetzt, auch ein vom höchsten Gott verschiedener Demiurg findet hier keine Stelle, vielmehr ist das Princip der nach aussen gerichteten Thätigkeit Gottes die mit Gott als seine Seele verbundene Weisheit, die sich von ihm ausstreckt ὡς χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν, und als Monas auch zur Dyas wird, indem sie sich stets ausdehnt und zusammenzieht; gnostisch ist aber doch auch hier, dass statt der Schöpfung aus Nichts die in Gott gesetzte einfache Substanz der Dinge in dem Entwicklungsprocess der einander entgegengesetzten Elemente sich zur Welt gestaltet. Es werden vier Substanzen, welche Gegensätze bilden, das Warme und Kalte, Feuchte und Trockene, als ursprünglich Eine Substanz, in das Wesen Gottes gesetzt, aus welcher sie sodann zweifach und vierfach getheilt und in der Schöpfung sich mischend hervorgehen, ganz wie Jac. Böhme solche Qualitäten im Wesen Gottes annimmt. Hom. 3, 33. 19, 12 f.

In dem den Gegensatz bildenden System des Magiers Simon wird die geschaffene Welt neben dem Demiurg durch die Helena personificirt, die als göttliche Kraft vom Himmel herabkam,

zugleich aber ein zwar schönes, aber nur täuschendes Scheinbild ist, das Krieg und Streit erregt, das Element, in welchem sich die sublunarische Welt bewegt. So tragen überhaupt die Lehren der Gnostiker von der Schöpfung und Entstehung der Welt mehr oder minder den symbolisch-mythischen Charakter der alten Kosmogonien an sich.

Freier von dieser Form und abstracter, jedoch gleichfalls im Gegensatz gegen die christliche Lehre, behandelte denselben Gegenstand der, wenn auch zum Christenthum übergetretene, doch zugleich noch den Grundsätzen der griechischen Philosophie anhängende Hermogenes. Er war ein Maler, welcher zu Ende des zweiten und zu Anfang des dritten Jahrhunderts, wahrscheinlich in Carthago, lebte. Um so näher lag daher die Veranlassung für Tertullian, auch gegen Hermogenes in einer eigenen Schrift (Adv. Hermog.) als Gegner aufzutreten, welche Schrift für uns die Hauptquelle zur Kenntniss der Lehren des Hermogenes ist. Er stimmte mit den Gnostikern in der Verwerfung der Lehre einer Schöpfung aus Nichts überein, wich aber darin von ihnen ab, dass er auch die gnostische Emanationslehre verwarf, wie er überhaupt nicht wie die Gnostiker auf dem Standpunkt der orientalischen Religionsphilosophie stand. Gegen die Lehre von der Schöpfung aus Nichts wendete er ein, dass in der Welt, wenn sie den Grund ihres Daseins in dem Willen Gottes hätte, nichts Mangelhaftes und Böses sein könnte, dass sie ebenso vollkommen und heilig sein müsste, wie Gott selbst seinem Wesen nach vollkommen und heilig ist. Die Emanationslehre dagegen schien ihm auf unwürdige, zu sinnliche Vorstellungen von Gott als einem veränderlichen Wesen zu führen, und nicht im Stande zu sein, die Entstehung der Körperwelt aus dem Wesen Gottes, und die Vereinbarkeit des Bösen in der Welt und der Sündhaftigkeit der von Gott ausgeflossenen Wesen zu erklären. Seiner eigenen Theorie lag die platonische Lehre von dem Verhältniss

der Materie als des rohen Stoffs zu Gott als dem bildenden Princip zu Grunde. Gott und die Materie sind die beiden gleich ewigen Principien, Gott ist das thätige und bildende, die Materie das empfangende, der Bildung bedürftige. Sie war ein unorganisch in wildem Treiben sich bewegendes Chaos, gleich einem von allen Seiten sprudelnden Kessel. In diesem Chaos war noch nichts entwickelt, aber die Elemente aller Gegensätze waren in ihm enthalten. Wäre die Materie blos Körper, so würde das Analoge des Geistigen, die Bewegung, die Thätigkeit nicht vorhanden sein, denn das Stetige, Träge ist das Charakteristische des Körperlichen. Hätte aber die Materie nichts der Körperwelt analoges gehabt, so hätte die Körperwelt nicht aus ihr hervorgehen können. Damit Gott auf die Materie wirken kann, muss die Materie etwas Gott, dem höchsten Geist analoges haben (*impossibile non habentem materiam commune aliquid a Deo ornari ab illo*). Das ist die Bewegung in's Unendliche; aber die Bewegung oder Thätigkeit Gottes ist eine gesetzmässige, die der Materie ein blindes, verworrenes, regelloses Treiben. Die Art, wie Gott auf die Materie wirkt, dachte sich Hermogenes nicht als einen unmittelbaren göttlichen Willensact, durch welchen Gott an einem einzelnen Punkt in die wilde Bewegung des Chaos eingreift, sondern sie lag in dem ganzen Verhältniss, in welchem Gott vermöge seines Wesens zur Materie steht. Das Princip der Ordnung musste nothwendig Ruhe gebieten, der Anziehungskraft, die die bildende Kraft Gottes unmittelbar durch ihre Erscheinung ausübte, konnte die Materie nicht widerstehen. Wie der Magnet, durch diese bildliche Vergleichungen erläuterte Hermogenes selbst seine Idee, seiner Natur nach das Eisen anzieht, wie die Schönheit durch den unwiderstehlichen Reiz ihrer unmittelbaren Erscheinung einwirkt, so wirkt auch Gott auf die Materie nicht durch einen Act seines Willens, sondern die unmittelbare Nähe und Gegenwart seines

Wesens (*non pertransiens materiam facit Deus mundum, sed solummodo apparens et appropinquans ei, sicut facit qui decor solummodo apparens, et magnes lapis solummodo appropinquans*). Gott und Materie gehören also zusammen, es ist ein immanentes Verhältniss beider. Was nun die Erklärung des Bösen betrifft, um welche es dem Hermogenes hauptsächlich zu thun war, so war ihm die Materie an und für sich weder gut noch böse. Denn, sagte er, *si esset bona, quae semper hoc fuerat, non desideraret compositionem Dei, si esset natura mala, non accepisset translationem in melius.* Das Böse hat daher nur darin seinen Grund, dass die Materie ein Unendliches ist. Sie kann daher nicht auf einmal gebildet werden, sondern sie wird nach und nach gebildet in ihren Theilen. Ihre Bildung ist eine in's Unendliche fortschreitende, und was daher jedesmal von der bildenden Kraft der Gottheit noch nicht durchdrungen und besiegt worden ist, ist der Grund des Bösen. Ungeachtet dieser fortschreitenden Bildung der Materie scheint Hermogenes keinen Anfang der Schöpfung angenommen zu haben, da er ja die Einwirkung Gottes auf die Materie aus dem Wesen Gottes überhaupt ableitete, daher auch mit dem Wesen Gottes selbst gleich ewig setzen musste. Doch sind wir hierüber, so wie über die Frage, ob er ein letztes Ziel der Entwicklung annahm, eine endliche Sichtung des organisch gebildeten Theils von dem der organischen Bildung beharrlich widerstrebenden, nicht genauer unterrichtet.

Die Antithese der Kirchenlehrer gegen diese Lehren der heidnisch-gnostischen Weltansicht musste vor allem 1. gegen die Erklärung des Weltursprungs aus einer schon zuvor vorhandenen Materie gerichtet sein. Im Gegensatz gegen diese wurde allgemein die Schöpfung aus Nichts behauptet, und schon im Hirten des Hermas ist das erste Gebot des Engels (Mand. 1.): *primum omnium crede, quod unus Deus, qui omnia*

creavit, et consummavit, et ex nihilo omnia fecit. Wenn auch einzelne Kirchenlehrer sich hierüber etwas zweideutig ausdrückten, so darf doch daraus auf keine abweichende Ansicht geschlossen werden. Wenn z. B. Justin Apol. 1, 10 sagt: Gott habe πάντα δημιουργῆσαι ἐξ ἀμόρφου ὕλης, so verstand er ohne Zweifel unter dieser ἄμορφος ὕλη nur das nach der Genesis von Gott zuerst geschaffene Chaos, und da er Coh. ad Gr. c. 22 in Beziehung auf eine platonische Stelle von dem Unterschied der beiden Begriffe ποιητὴς und δημιουργὸς spricht, und diesen so bestimmt, der ποιητὴς bedürfe nichts von aussen, sondern schaffe alles durch seine eigene Kraft und Macht, während der Demiurg nur in Beziehung auf den gegebenen Stoff wirken könne, und daher nur der Bildner des Gewordenen sei, so wollte er gewiss Gott nicht blos in diesem Sinne als Weltschöpfer betrachtet wissen. Auch Clemens gebraucht Strom. 6, 16 den Ausdruck, Gott habe τῆς παλαιᾶς ἀταξίας ἕκαστον τῶν κτισμάτων καταπεπαυκέναι, und lässt Strom. 5, 14 den Plato wie Moses lehren, die Welt sei von Gott entstanden, wie ein Sohn, durch ihn allein sei sie geworden und in's Dasein gekommen, ἐκ μὴ ὄντος; es lässt sich aber kaum annehmen, dass er dieses μὴ ὄν im rein platonischen Sinne von der Materie verstand, obgleich allerdings Photius Bibl. cod. 109 behauptet, er habe eine ἄχρονος ὕλη gelehrt. Um so bestimmter behaupteten dagegen andere Kirchenlehrer, wie Theophilus, Irenäus, Tertullian, Origenes, die Schöpfung der Welt aus Nichts, und bewiesen sie durch philosophische Gründe. Das Hauptargument war immer, dass jede andere Vorstellung mit der Monarchie oder Allmacht Gottes streite, den Begriff Gottes als eines absoluten Wesens aufhebe, weil es nicht zwei gleich ewige und absolute Wesen geben könne; und sofern die ewige Materie auch das Princip des Bösen sein sollte, wurde erinnert, dass die Annahme eines ewigen Princips des Bösen theils die absolute

Heiligkeit Gottes aufhebe, theils an sich unhaltbar sei. Denn die Idee des Ewigen und die Idee des höchsten Guts seien von einander unzertrennlich; könne in dem Ewigen etwas Böses sein, so könne es auch in Gott sein, und könne das Ewige für das Böse gehalten werden, so werde das Böse ewig unüberwindlich sein. Diess war es, was besonders Tertullian gegen Hermogenes geltend machte.

Die Annahme einer ewigen Materie widerstreitet zunächst der Lehre von der Schöpfung aus Nichts. Aber die Materie ist nach der Lehre der Gnostiker nur das rohe Substrat, aus welchem die reale Welt hervorgeht, die Idee aber und die lebendigen Kräfte, nach welchen und durch welche die Realwelt als das Mittlere zwischen Gott und der Materie gebildet wird, kommen als Emanationen aus der höhern Welt herab, und die geschaffene reale Welt ist daher als das Abbild und der Reflex der idealen Welt zu betrachten. Auf dieser Ansicht beruht die Emanations-Theorie, wie sie von den Gnostikern zur Erklärung des Ursprungs der geschaffenen endlichen Welt angewandt wurde, der Gegensatz des Idealen und Realen, welcher in den gnostischen Systemen eine grosse Bedeutung hatte, besonders in denjenigen, welche, wie das valentinianische, sich an den Platonismus und die platonische Ideenlehre näher anschlossen.

Gegen diese Seite der gnostischen Lehre von der Weltschöpfung hat Irenäus, Adv. haer. 2, 7 f., einige Einwendungen gerichtet, die hier eine Stelle verdienen mögen: 1. Die Vielheit und Mannigfaltigkeit der realen endlichen Welt lässt sich aus der in sich geschlossenen Einheit der Idealwelt nicht erklären [1]. 2. Wenn man einmal das Eine in einem andern

---

1) *Quonam modo ea, quae sunt creaturae, sic varia et multa et innumerabilia, eorum Aeonum, qui sunt intra Pleroma triginta, imagines esse possunt? Et non tantum universae creaturae varietatem, sed ne quidem partis alicujus aut coelestium, aut superterrestrium, aut aquatilium poterunt*

sich reflectiren und abbilden lässt, so gibt es nichts ursprüngliches mehr, bei welchem man stehen bleiben kann. Jedes Urbild kann wieder als Abbild von einem Andern genommen werden. Es entsteht also ein *progressus* oder *regressus in infinitum* [1]. 3. Das Geistige ist dem Irdischen und Vergänglichen so entgegengesetzt, dass das Eine nicht das Urbild, das Andere das Abbild sein kann. Gegensätze heben sich auf, und es ist keine Gemeinschaft zwischen ihnen. Wie kann also das Eine das Bild des Andern sein? [2] 4. Wenn man das Untere als den Schatten des Obern betrachtet, so muss man das Obere auch für körperlich halten; denn nur das Körperliche kann einen Schatten machen, mit dem Geistigen kann nichts Verdunkelndes zusammengedacht werden. Wenn man aber auch diess zugeben wollte, so müsste doch

---

adaptare Pleromatis ipsorum parvitati. — Quomodo igitur ea, quae tam multae sunt conditionis, et contrariis subsistentia, et repugnantia invicem et interficientia alia alia, imagines et similitudines esse possunt triginta Aeonum Pleromatis, siquidem unius naturae, quemadmodum dicunt, ex aequali et simili exsistant, et nullam habeant differentiam? 2, 7, 3.

1) *Si secundum similitudinem haec illorum facta sunt, illa rursus ad quorum similitudinem erunt facta? Si enim mundi fabricator non a semet ipso fecit haec, sed quemadmodum nullius momenti artifex, et quasi primum discens puer de alienis archetypis transtulit, bythus ipsorum unde habuit species ejus, quam primum emisit, dispositionis? Consequens est igitur illum ab altero quodam, qui super eum est, exemplum accepisse, et illum rursus ab altero. Et nihilominus in immensum excidet de imaginibus sermo, quemadmodum et de diis, si non fixerimus sensum in unum artificem, ut in unum Deum, qui a semet ipso fecit ea, quae facta sunt.* 2, 7, 5. Vgl. c. 16, 1 f.

2) *Unde haec illorum imagines, cum sint illis contraria et in nullo possint eis communicare? Quae enim sunt contraria, eorum, quorum sunt contraria, esse quidem possunt exitiosa, imagines vero nullo modo, quemadmodum aqua igni, et rursus lumen tenebris, et alia tanta nequaquam erunt invicem imagines. Sic nec ea, quae sunt corruptibilia et terrena et composita et praetereuntia, eorum, quae secundum eos sunt, spiritualium imagines erunt, nisi et ipsa composita et in circumscriptione et in figuratione confiteantur esse, et non jam spiritalia, et effusa et locupletia et incomprehensibilia.* 2, 7, 6.

der Schatten des Geistigen ebenso ewig und unvergänglich sein, wie das Geistige selbst, oder wenn das Irdische vergänglich und wandelbar sein soll, so müsste es auch das Geistige sein. Wenn aber das Untere der Schatten des Obern nur desswegen genannt werden soll, um damit die grosse Entfernung des Einen von dem Andern zu bezeichnen, so fällt dadurch auf das Obere, oder das Licht des Vaters, der Vorwurf der Schwäche und Unmacht, *quasi non attingat usque ad haec, sed deficiat adimplere id, quod est vacuum, et dissolvere umbram, et hoc, quando nemo sit impedimento.* Es setzt diess einen Mangel in dem Licht des Pleroma voraus [1]. Auch in dem Systeme der Gnostiker stellte sich, wie in jedem vom Absoluten ausgehenden, die Schwierigkeit dar, wie in dem Absoluten zugleich das Princip eines endlichen Seins gesetzt sein kann. Sollte die endliche reale Welt nach der Ansicht der Emanations-Theorie das mehr und mehr abnehmende Licht, der Schatten des Urlichts, sein: woher dieser Schatten, diese Lichtabnahme? Es drängte sich immer wieder die Frage auf: entweder ist das Absolute, wenn es ein Princip der Endlichkeit oder der Verdunklung in sich hat, nicht wahrhaft das Absolute, oder wenn es ein solches Princip nicht in sich hat, so kann auch die reale Welt nicht die Schattenseite der idealen Lichtwelt sein [2].

---

1) *In caliginem enim convertetur, secundum eos, et obcaecabitur paternum lumen eorum, et deficiet in his quae sunt vacuitatis locis, cum minime possit adimplere omnia. Non igitur jam dicant Pleroma esse omnium Bythum ipsorum, siquidem id, quod est vacuum et umbra, neque adimplevit, neque illuminavit, aut iterum umbram et vacuum praetermittant, siquidem adimplet omnia paternum ipsorum lumen.* 2, 8, 2.

2) Diess ist es, was Irenäus sowohl 2, 8, 2, als auch 2, 4 besonders hervorhebt. *Si paternum illorum lumen tale opinantur, ut omnia adimplere possit, quae intra eum sunt, et omnia illuminare, quemadmodum vacuum vel umbra in his, quae a Pleromate et a paterno lumine continentur, poterat esse? Oportet enim eos locum ostendere intra Propatorem, aut intra Pleroma non illuminatum, nec (vel?) retentum ab aliquo, in quo aut angeli aut de-*

2. Was jenen anderen Gegensatz betrifft, welchen die Kirchenlehrer in der Lehre von der Schöpfung gegen die Gnostiker zu bestreiten hatten, dass die Welt nicht von dem höchsten Gott geschaffen sei, so ist hier nur an dasjenige wieder zu erinnern, was schon bei der Lehre von Gott über die Trennung des Weltschöpfers und des höchsten Gottes gesagt worden ist. Die Einwendungen der Kirchenlehrer kamen auf das Hauptargument zurück, dass, wenn Gott nicht Weltschöpfer ist, der Grund davon nur in einem Mangel entweder des göttlichen Willens, oder der göttlichen Macht gesucht werden könnte. Diess führt Irenäus in Beziehung auf die Lehre von der Schöpfung 2, 5, 3 aus. Glaubt man wegen der Unvollkommenheit der Welt einen von Gott verschiedenen Weltschöpfer annehmen zu müssen, so fällt doch alles wieder auf Gott zurück, ***siquidem in ventre Pleromatis facta sunt, quae inciperent mox demum dissolvi, secundum concessionem et ad placitum Patris.*** Der Vater ist also der Urheber der Welt, ***qui in suis concedit et probat labis prolationes et erroris opera fieri, et in aeternis temporalia, et in***

miurgus fecit, quaecunque voluit. Die Folge davon kann immer nur diese sein, dass sie *labem et errorem inducent intra Pleroma et in sinum Patris.* Wie so oft bei den Gnostikern ein Bild die Stelle eines Beweises vertreten musste, so sagten sie auch hier, *facta a Demiurgo aut ab angelis contineri ab inenarrabili magnitudine, velut in circulo centrum, aut velut in tunica maculam.* 2, 4, 2. Aber wie kann der Bythus zulassen, erwiedert Irenäus, *in sinu suo maculam fieri? Quod quidem indecibilitatem universo Pleromati afferre inciperet, cum posset ab initio abscindere labem, et eas, quae ab eo initium acceperunt, emissiones. — Qui enim postea emendat labem, et velut maculam emundat labem, multo prius poterat observare, ne quidem initio in suis fieri talem maculam. Vel si initio quidem concessit, quoniam aliter fieri non poterant, quae facta sunt, oportet et semper sic fieri illa. Quae enim initio non possunt emendationem percipere, quemadmodum hanc postea percipient? Aut quemadmodum homines advocari ad perfectum dicunt, cum illa ipsa, quae sunt causae, ex quibus facti sunt homines, vel ipse Demiurgus, vel angeli in labe dicantur esse?* Es ist diess dieselbe Polemik, die uns später wieder im Streit mit dem Manichäismus begegnet.

incorruptibilibus corruptibilia, et in his, quae veritatis sunt, ea, quae sunt erroris. Si autem non concedente neque approbante Patre universorum facta sunt haec, potentior et fortior et dominatior is, qui fecit in iis, quae propria illius sunt, quaecunque ille non concessit. Dann wird Gott einer unvermeidlichen Nothwendigkeit unterworfen, und er ist nicht mehr frei und selbstständig. Ein höchster Gott, der die Verkehrtheit seiner Engel, die die Welt schufen, nicht vorausgesehen hätte, bemerkt Petrus bei dem Verfasser der Clementinen 18, 12 gegen den Magier Simon, müsste selbst unvollkommen genannt werden. Auch auf den Widerspruch machte Irenäus aufmerksam, dass die Gnostiker sich selbst eine vollkommnere Kenntniss des höchsten Gottes zuschreiben, als der Demiurg gehabt haben soll, von welchem sie doch selbst geschaffen sind. 2, 2, 6. Gegen Marcion, der die Natur herabsetzte und zwischen ihr, als dem Reich des Demiurg, und dem Reich des höchsten Gottes, einen so viel möglich grossen Gegensatz annahm, machte Tertullian geltend, dass ja überall das Reich der Gnade das Reich der Natur, die Erlösung die Schöpfung als das Werk desselben Gottes voraussetze, beides sich an einander anschliesse, Harmonie in Gegensätzen auch durch diese ganze, nach Marcion vom Demiurg geschaffene sichtbare Welt hindurchgehe, und die ganze Schöpfung zur Anerkennung des Gottes nöthige, welchen die Offenbarung erst recht erkennen lehre [1]). Im Gegensatz gegen die gnostische Lehre vom Weltschöpfer lehrten die Kirchenlehrer, dass Gott durch den Logos die Welt geschaffen. Der Logos ist also zwar der Weltschöpfer, aber als blosses Organ und nur sofern er mit Gott auf's innigste verbunden ist. Iren. 2, 2, 5.

So wenig die Voraussetzung einer ewigen Materie mit

---

1) Vgl. Neander, Antignost. S. 348 f.

dem christlichen Begriffe der Gottheit vereinbar scheinen konnte, so war doch davon die Frage ganz verschieden, ob die Welt einen Anfang genommen, oder die Schöpfung als ein ewiger Act der Gottheit zu denken sei. Dass die Welt einen Anfang genommen habe, war die gewöhnliche Meinung der Kirchenlehrer, von welcher die mosaische Schöpfungsgeschichte keine Abweichung zu gestatten schien; Origenes aber war der erste, welchem davon die Frage ganz unabhängig zu sein schien, ob der Schöpfung der gegenwärtigen Welt, wovon die Genesis allein zu verstehen sei, nicht die Schöpfung anderer Welten vorangegangen sei [1]). Es schien ihm also durch die Kirchenlehre die Speculation über diesen Punkt ganz frei gegeben zu sein, die Speculation selbst aber auf die Annahme einer unendlichen Reihe von Welten zu führen. Aus denselben Gründen, aus welchen Origenes eine ewige Zeugung des Sohns behauptete, musste er auch eine ewige Weltschöpfung behaupten [2]). Eine in einem bestimmten Moment begonnene Weltschöpfung schien dem Origenes dem Begriff Gottes zu widerstreiten. Ist Gott einmal der Welt-

---

1) *Est et illud*, sagt Origenes De princ. praef. c. 7, *in ecclesiastica praedicatione, quod mundus iste factus sit, et a certo tempore coeperit, et sit pro ipsa sui corruptione solvendus. Quid tamen ante hunc mundum fuerit, aut quid post mundum erit, jam non pro manifesto multis innotuit. Non enim evidens de his in ecclesiastica praedicatione sermo profertur.*

2) De princ. 3, 5, 3 wirft Origenes selbst die Frage auf: *si coepit mundus ex tempore, quid ante faciebat Deus, quam mundus inciperet? Otiosam enim et immobilem dicere Dei naturam impium est simul et absurdum, vel putare, quod bonitas aliquando bene non fecerit, et omnipotentia aliquando non egerit potentatum. Nos vero consequenter respondebimus observantes regulam pietatis, et dicentes, quoniam non tunc primum, cum visibilem istum mundum fecit Deus, coepit operari, sed sicut post corruptionem hujus erit alius mundus, ita et antequam hic esset, fuisse alios credimus. Quod utrumque divinae scripturae auctoritate* (Es. 66, 22. Pred. 1, 9) *firmabitur. Quibus testimoniis utrumque simul probatur, quod ante fuerint secula, et futura sint postmodum. Non tamen putandum est, plures mundos simul esse, sed post hunc initium aliorum futurum.*

schöpfer, so muss er es auch stets gewesen sein, weil sonst eine Gottes unwürdige Veränderung seines Wesens eingetreten wäre [1]). Dass aber Origenes nicht eine ewige Schöpfung einer und derselben Welt, sondern eine unendliche Reihe successiv auf einander folgender Welten annahm, kann allerdings befremden, da auf diese Weise das ausserzeitliche Wirken Gottes wiederum als ein an bestimmte Zeitmomente gebundenes gedacht werden zu müssen scheint; es hängt aber diess theils mit seiner eigenen Vorstellung von der göttlichen Allmacht und ihrem Verhältniss zur göttlichen Allwissenheit, theils mit seiner Lehre von der Freiheit der vernünftigen Wesen zusammen. Wie es scheint, gieng auch in der Idee einer ewigen Weltschöpfung schon Clemens dem Origenes voran. Nach Photius wenigstens, Bibl. cod. 109, soll Clemens nicht blos eine ὕλη ἄχρονος, sondern auch viele Welten vor Adam gelehrt haben.

Bestritten wurde diese Lehre des Origenes von dem leidenschaftlichen Gegner desselben, dem Bischof Methodius von Tyrus, in einer eigenen Schrift περὶ γενητῶν, von den erschaffenen Dingen, die wir noch aus Photius Bibl. cod. 235 kennen. Der Behauptung des Origenes, dass Gott nicht ohne die Welt gedacht werden könne, stellte Methodius die Behauptung entgegen, Gott sei Schöpfer und Herr nicht wegen der Welt, sondern um seiner selbst willen, er sei derselbe, er möge schaffen oder nicht. Er glaubte, die Vollkommenheit Gottes könne nicht als etwas in Gott selbst gegründetes gedacht werden, wenn sie von etwas ausser Gott abhängig erscheine. Τὸ αὐτὸ δι' ἑαυτὸ ἑαυτοῦ πλήρωμα ὂν καὶ αὐτὸ ἐν

1) Οὐκ ἔστι, sagte Origenes nach den Excerpten des Methodius bei Photius Bibl. cod. 235, δημιουργὸς ἄνευ δημιουργημάτων, ἢ ποιητὴς ἄνευ ποιημάτων, οὐδὲ παντοκράτωρ ἄνευ τῶν κρατουμένων· εἰ γὰρ ἦν χρόνος, ὅτε οὐκ ἦν τὰ ποιήματα, ἐπεὶ τῶν ποιημάτων μὴ ὄντων οὐδὲ ποιητής ἐστιν, ὅρα οἷον ἀσεβὲς ἀκολουθεῖ, ἀλλὰ καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ μεταβάλλειν τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον συμβήσεσθαι θεόν.

ἑαυτῷ μένον τέλειον εἶναι τοῦτο μόνον δοξαστέον. Diese Einwendung hatte in jedem Falle mehr Gewicht, als die Frage, durch welche Methodius die Behauptung des Origenes, dass der Anfang der Weltschöpfung eine Veränderung in Gott voraussetze, widerlegen zu können glaubte, ob denn Gott nicht aufgehört habe, zu schaffen, da Origenes kein Bedenken getragen haben wird, auch die Erhaltung und Regierung der Welt als eine fortgehende Schöpfung anzusehen. Nur dann kann dieser Einwurf mehr Bedeutung gewinnen, wenn man dabei zugleich in Erwägung zieht, dass Origenes, wenn ihm Schöpfung und Erhaltung zu einem und demselben göttlichen Act wurde, auch nicht mehr von einer Mehrheit aufeinander folgender Welten reden konnte, ungeachtet ihm doch eine solche Mehrheit wegen des Bewusstseins Gottes nothwendig zu sein schien. Es ist diess ein Punkt in dem System des Origenes, bei welchem uns nicht ganz klar ist, wie er eine gewisse Beschränkung im Bewusstsein Gottes annehmen, und doch zugleich von allen Zeitverhältnissen in Hinsicht der Idee Gottes abstrahiren konnte. Wenn Methodius endlich noch die Einwendung machte, eine ewige Welt habe eigentlich keinen Urheber, sei Gott Urheber der Welt, so müsse er als Schöpfer nothwendig früher gewesen sein als das Geschöpf, so beweist diess nur, wie wenig sich Methodius das göttliche Wirken als ein ausserzeitliches denken konnte. Dass die mosaische Schöpfungsgeschichte in keinen Widerstreit mit des Origenes Idee von einer ewigen Schöpfung kommen konnte, ergibt sich von selbst. Origenes nahm aber überhaupt die mosaische Schöpfungsgeschichte, wie anderes in 1 Mosis, nicht als buchstäbliche Erzählung einer wirklichen Thatsache. Er rechnete auch sie zu den γεγραμμένα μὲν ὡς γεγονότα, οὐ γεγενημένα δὲ κατὰ τὴν λέξιν. De princ. 4, 16. Nach c. Cels. 6, 60 hatte Origenes eine eigene Schrift zur Erklärung des Schöpfungswerks der sechs Tage geschrieben. Wie er a. a. O.

sagt, glaubte er die, welche nach dem nächsten Wortsinne behaupten, es sei eine Zeit von sechs Tagen über der Weltschöpfung hingegangen, schon durch die Stelle 1 Mos. 2, 4 widerlegen zu können, da es hier heisst: ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, also nur von Einem Tage die Rede ist. Auf dieselbe Stelle beruft sich auch Clemens Strom. 6, 16, welcher auch annimmt, dass die Schöpfung durch einen und denselben Willensact Gottes erfolgt sei. Die Zeitfolge solle nur den verschiedenen Werth der geschaffenen Dinge andeuten. In der Zeit könne die Schöpfung nicht geschehen sein, da ja die Zeit selbst erst mit dem, was ist, wurde. Die übrigen Kirchenlehrer nahmen natürlich die mosaische Schöpfungsgeschichte wörtlich, nur verbanden sie mit ihr bisweilen einzelne mystische Beziehungen, wie Theophilus Ad Aut. 2, 10 f.

Über den Zweck der Weltschöpfung mussten die Ansichten verschieden sein, je nachdem man sie auf einen freien Willensact Gottes zurückführte, oder auf eine im Wesen Gottes gegründete Natur-Nothwendigkeit, bei welcher Ansicht von keinem Zwecke mehr die Rede sein kann, sondern nur von einem durch den Gegensatz der Principien bedingten Entwicklungsprocess, vermöge dessen Gott aus sich selbst herauszugehen, wie durch ein über ihm waltendes Verhängniss oder Gesetz, getrieben wird, wesswegen die Kirchenlehrer den Gnostikern öfters die Einwendung machen, dass sie die Freiheit Gottes aufheben, wie Irenäus in der obigen Stelle. Im Gegensatz gegen diese physische Weltansicht der Gnostiker sprach sich die ethisch-teleologische der Kirchenlehrer dadurch aus, dass sie den Zweck der Weltschöpfung in den Menschen setzten [1]). Die Ansicht des Origenes hieng mit seiner eigenen Vorstellung von dem Fall der Seelen zusammen. Aus

1) Vgl. Justin, Apol. 1, 10. Clement. Hom. 11, 22. Origenes c. Cels. 4, 74 f. In Gen. Hom. 1, 12. Lactant. Inst. div. 7, 4. De ira Dei c. 13.

diesem Grunde ist bei Origenes ein doppelter Zweck der Weltschöpfung zu unterscheiden in Beziehung auf die Geisterwelt und die Körperwelt. Die Schöpfung der Geisterwelt konnte nach Origenes keinen andern Zweck haben, als die Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit. Doch musste die Idee des Zwecks insofern zurücktreten, als es nach Origenes überhaupt zur Vollkommenheit Gottes vermöge seiner Natur gehörte, seine schöpferische Thätigkeit zu äussern. Anders aber verhält es sich mit der erst nach der Geisterwelt geschaffenen Körperwelt. Als nemlich die ursprünglich in höhern göttlichen Regionen wohnenden Geister aus dem Unsichtbaren in das Sichtbare herabkamen und zur Erde herabstürzend dichtere Körper nöthig hatten, *conditor deus fecit eis congrua humilibus locis corpora et mundum istum visibilem fabricatus est.* Eine Andeutung hievon fand Origenes in dem Ausdruck καταβολὴ κόσμου, der nur uneigentlich die Weltschöpfung bedeute, sondern soviel sei, als *dejicere, deorsum jacere.* Origenes bezog ihn daher auf den Fall der Seelen und die dadurch veranlasste Weltschöpfung. Der Zweck der auf diese Weise geschaffenen Körperwelt ist die Besserung der gefallenen Seelen. Desswegen sandte Gott *ministros ob salutem et correptionem eorum, qui ceciderunt, in mundum, ex quibus alii certa obtinerent loca, et mundi necessitatibus obedirent, alii injuncta sibi officia singulis quibusque temporibus, quae novit Deus artifex, sedula mente tractarent.* De princ. 3, 5, 4. Die geschaffene sinnlich-körperliche Welt ist ein Ort der Strafe. Gott schuf diese materielle Welt zur Strafe für die Abgefallenen, er schloss sie in materielle Körper ein, und wies jedem Einzelnen die Stelle in ihr an, die dem Grade seiner Verschuldung entsprach. Die Körperwelt ist daher durch die intelligible Welt bedingt, d. h. durch das sittliche Verhalten der Geister in der intelligibeln Welt.

Die Lehre von der **Vorsehung** hängt mit der Lehre von der Schöpfung so enge zusammen, dass sich schon aus dieser ergibt, welchen abweichenden Ansichten gegenüber sich die christliche Lehre von der Vorsehung auszubilden hatte. Es drang sich dem christlichen Bewusstsein der Kirchenlehrer sehr klar die Überzeugung auf, wie unvereinbar die heidnischen Lehren von einem blinden Fatum oder Zufall mit der christlichen Weltansicht seien, und welchen Werth die Lehre von einer intelligenten, durch sittliche Zwecke bedingten Vorsehung habe. Schön und treffend bezeichnet denselben Clemens Strom. 1, 11 in den Worten: ἀναιρεθείσης τῆς προνοίας μῦθος ἡ περὶ τὸν σωτῆρα οἰκονομία φαίνεται. So wesentlich der Glaube an eine Vorsehung nach der allgemeinen Ansicht der Kirchenlehrer für den christlichen Glauben überhaupt ist, so eng schienen dagegen die entgegengesetzten sittlich verderblichen Lehren, der Fatalismus und das System des Zufalls, mit dem Heidenthum zusammenzuhängen, wie besonders dem Verfasser der clementinischen Homilien, Hom. 4, 12 f. „Viele Heiden haben eine εἱμαρμένη oder die sogenannte γένεσις eingeführt, ohne deren Einfluss der Mensch nichts thun und leiden könne. Bei diesem Glauben nimmt man das Sündigen leicht, und der Sünder empfindet keine Reue über die Sünde, indem er sich damit entschuldigt, dass er durch die γένεσις, d. h. durch die Constellation der Geburtsstunde, so zu handeln gezwungen worden sei, und weil er ja seine γένεσις nicht verbessern kann, schämt er sich des Bösen nicht, das er thut. Andere führen einen blinden Zufall ein, wie wenn alles im Kreislauf sich umherbewegte und kein leitender Vorsteher wäre, und weil sie nun glauben, dass keiner vorstehe und vorsorge, und jedem nach Verdienst vergelte, thun sie, was sie können, ohne Bedenken, weil sie keine Furcht haben.“ Der Verfasser der Clementinen zeigt, wie diese Ansicht durch

die oft so sichtbaren Zweckbeziehungen in den Schicksalen der Menschen widerlegt wird. Hom. 15, 4. 14, 2 f.

Die bei den Kirchenlehrern durchaus vorherrschende teleologische Betrachtungsweise und die ihnen so wichtige Rücksicht auf die sittliche Bestimmung des Menschen, die (vgl. Just. Apol. 1, 43. Athanas. Leg. c. 2) durch den Fatalismus ganz aufgehoben zu werden schien, musste ihnen auch die festeste Stütze des Glaubens an eine göttliche Vorsehung sein; sie hatten aber um so mehr Veranlassung, diesen Glauben geltend zu machen, da auch die Systeme der Gnostiker sich zum Fatalismus hinzuneigen schienen. Doch war es unter den Gnostikern selbst Bardesanes, welcher in seiner Schrift περὶ εἱμαρμένης den Begriff der εἱμαρμένη so zu bestimmen suchte, dass sie der Lehre von der Freiheit keinen Eintrag thun konnte. Nach dem Fragment aus dieser Schrift bei Eusebius, Pr. ev. 6, 10, und Photius, Bibl. cod. 223, sollte die Seele von der εἱμαρμένη und der sogenannten γενεθλιαλογία ganz frei sein, und das Vermögen der Selbstbestimmung haben; aber den Leib und alles leibliche unterwarf er der εἱμαρμένη, Reichthum und Armuth, Krankheit, Leben und Tod, und alles, was nicht von uns abhängt, ταῦτα πάντα τῆς εἱμαρμένης ἔργα δογματίζει. Dabei fragt sich nun weiter, was Bardesanes unter dieser εἱμαρμένη verstand, ein Fatum oder eine Vorsehung, worüber uns nichts weiter bekannt ist. Gnostiker, welche, wie wir in den Excerpten aus den Schriften des Theodotus bei Clemens Alex. c. 69—71 finden, einen astrologischen Fatalismus annahmen, und gute und böse, rechte und linke Sterne oder Sterngeister unterschieden, behaupteten zugleich, Christus habe als neuer Stern von diesen Mächten und der γένεσις und εἱμαρμένη befreit. Dass die Gestirne auf die Veränderungen der irdischen Dinge Einfluss haben, ja sogar durch ihre Stellungen die göttlichen Beschlüsse voraus verkündigen, gaben auch Clemens und Origenes zu (Clem.

Strom. 6. Orig. In Genes. 1, 14), aber nur so, dass dadurch die göttliche Leitung nicht ausgeschlossen und die menschliche Freiheit nicht aufgehoben wird.

Ausdrücklich wurde nicht blos eine Vorsehung im Allgemeinen, sondern auch eine auf alles Einzelne sich erstreckende gelehrt, wie z. B. Clemens Strom. 6, 17 sagt: ὁ γοῦν ποιμὴν καὶ τῶν καθ' ἕκαστον κήδεται προβάτων. Dass aber der Gegenstand der göttlichen Vorsehung vorzugsweise alles Vernünftige ist, verstand sich bei dieser teleologischen Weltansicht von selbst, und musste nur gegen eine solche Ansicht geltend gemacht werden, welche, wie die des Celsus bei Orig. 4, 99, das All für den Menschen so wenig geschaffen wissen wollte, als für den Löwen und Adler, sondern nur um des Alls willen, die fatalistische Ansicht von einem allgemeinen Kreislauf der Dinge, welche nach Origenes c. Celsus 4, 67 die Freiheit des Willens aufhebt. Wie die Lehre von den Engeln den Glauben an die Vorsehung, besonders eine specielle, modificirte, wird sich von selbst ergeben.

Was die Rechtfertigung der Gottheit in Ansehung des Bösen in der von ihr geschaffenen und regierten Welt betrifft, so schien sich dieselbe den Gnostikern aus ihrem Dualismus von selbst zu ergeben, auf welchen sie ja gerade durch das Streben, ein von Gott völlig verschiedenes Princip des Bösen annehmen zu können, geführt wurden. Allein diese Lösung der Aufgabe musste, auch wenn wir von allem andern, was schon früher in Erwägung gezogen werden musste, hinwegsehen, als eine sehr unbefriedigende erscheinen. Sollte das Princip des Bösen in der Materie liegen, so wurde dadurch nur das Gebiet des Bösen erweitert, die Hauptfrage selbst aber, was höhere geistige Wesen bestimmen kann, sich mit der Materie zu verbinden, und durch sie zu verunreinigen, war dadurch noch nicht beantwortet. Die Kirchenlehrer, die die Materie nicht für an sich böse hielten, hatten eben dess-

wegen in dieser Hinsicht auch keine Rechtfertigung der Gottheit nöthig. Das Böse, das für sie Gegenstand der Theodicee sein konnte, war nur das physische Übel, als eine der geschaffenen Welt anhängende Unvollkommenheit, und das moralische Böse. Das erstere betrachteten sie in seiner Beziehung zu Gott aus dem Gesichtspunkt eines Besserungsmittels oder einer Strafe, wie beides in des Origenes Ansicht von dem Zwecke der Schöpfung der Körperwelt liegt. TERTULLIAN fasst das physische Übel als Strafübel auf, wenn er zwischen physischem und moralischem Übel auf folgende Weise unterscheidet, Adv. Marc. 2, 14: *Nos adhibita distinctione, separatis malis delicti et malis supplicii, malis culpae et malis poenae, suum cuique parti definimus auctorem: malorum quidem peccati et culpae diabolum, malorum vero supplicii et poenae Deum creatorem, ut illa pars malitiae deputetur, ista justitiae, mala condentis judicia adversus mala delicti.* In Ansehung des moralischen Übels, das allein als das Böse im eigentlichen Sinn angesehen werden konnte, Orig. c. Cels. 4, 66, genügte die zuerst von CLEMENS von Alexandrien und Origenes gemachte Unterscheidung zwischen einem wirkenden und zulassenden Willen Gottes. Nichts geschieht ohne den Willen Gottes, sagt Clemens Strom. 4, 12, vieles aber συμβαίνει μὴ κωλύσαντος τοῦ θεοῦ, oder wie ORIGENES sich ausdrückt De princ. 3, 12: das Böse geschieht nicht ohne Gott, aber nicht durch Gott. In den Clementinischen Homilien, in deren System die Lehre von der göttlichen Vorsehung ein Hauptpunkt ist, wird der Grundsatz aufgestellt, dass Gott alles zum Besten lenke, und zwar so, dass durch ihn auch das Böse gut ist, 2, 36. 3, 4, was hauptsächlich dadurch geschieht, dass das Böse theils zur Prüfung und Bewährung des Guten dient, theils sich selbst aufhebt, so dass entweder ein Böser einen andern Bösen straft, oder das Böse an den Guten tilgt, indem er es diese abbüssen lässt. Alles,

was sonst den Ursprung des Bösen betrifft, gehört nicht hieher.

Lehre von den Engeln und Dämonen.

Mehrere Momente wirkten zusammen, dieser Lehre in der ersten Periode eine höhere Bedeutung zu geben. Nicht nur brachte es das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum mit sich, dass die ganze jüdische Angelologie und Dämonologie auch auf den christlichen Boden verpflanzt wurde, sondern selbst auch zwischen Christenthum und Heidenthum wurde durch diese Lehre eine Vermittlung bewirkt, die auf andere Weise nicht wohl möglich gewesen wäre. Die gnostische Äonenlehre ist ohnediess nichts anders als eine andere Form des heidnischen Polytheismus; aber auch in den Glauben der Kirchenlehrer selbst fand der Polytheismus in der Form und Hülle des Glaubens an Engel und Dämonen vielfachen Eingang. Es stellt sich uns eigentlich in der Angelologie und Dämonologie ein doppeltes Verhältniss des Heidenthums zum Christenthum dar. Was der heidnische Polytheismus dem Christenthum verwandtes und befreundetes hatte, fand in der Angelologie seine Stelle, was aber in ihm verwerflich und ungöttlich erschien, konnte wenigstens in der Dämonologie noch einen gewissen Grad objectiver Realität behaupten. Wie durch die Vermittlung dieser beiden Lehren die heidnische Naturanschauung auch im Christenthum noch fortlebte, mag uns hier vorerst die Vorstellung des Origenes zeigen, dass die Gestirne beseelte Wesen, in Körper eingehüllte höhere Geister seien. Οἱ ἐν οὐρανῷ ἀστέρες, sagt Orig. c. Cels. 5, 10, ζῶά εἰσι λογικὰ καὶ σπουδαῖα, καὶ ἐφωτίσθησαν τῷ φωτὶ τῆς γνώσεως ὑπὸ τῆς σοφίας, ἥτις ἐστὶν ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου [1]). So besteht

---

1) Vgl. De princ. 1, 7, 3. *Stellae cum tanto ordine ac tanta ratione moveantur, ut in nullo prorsus cursus earum aliquando visus sit impeditus,*

die Natur aus höhern Geistern, die sich in ihr in Körper eingehüllt haben, und die Lehre von den Engeln wird ganz aus dem Gesichtspunkt jenes Polytheismus betrachtet, durch welchen das Alterthum die Natur belebte und beseelte. Die Geister, die Engel genannt werden, sind Geister derselben Art, wie diejenigen, die in den Gestirnen wohnen. Auch bei Tatian, Or. ad Gr. c. 12, finden wir dieselbe Ansicht ausgesprochen: ἔστιν πνεῦμα ἐν φωστῆρσι, πνεῦμα ἐν ἀγγέλοις, πνεῦμα ἐν φυτοῖς καὶ ὕδασι, πνεῦμα ἐν ἀνθρώποις, πνεῦμα ἐν ζώοις, ἓν δὲ ὑπάρχον καὶ ταὐτὸν διαφορὰς ἐν αὐτῷ κέκτηται. Derselbe Geist ist in der Natur, in den Engeln, in den Menschen, die Engel sind nur einzelne Glieder des Einen durch alles hindurchgehenden, alles beseelenden geistigen Lebens. Diese, allerdings mehr nur den genannten Kirchenlehrern eigenthümliche, Ansicht kann uns wenigstens diejenige Seite der Lehre von den Engeln bezeichnen, in Ansehung welcher sie mit der der polytheistischen Religion eigenen Natur-Ansicht sehr nahe verwandt war.

Was nun die gewöhnlichen Vorstellungen von den Engeln betrifft, so dachte man sie sich

1. ihrem Wesen nach als höhere geistige Wesen, die mit

---

quomodo non est ultra omnem stoliditatem tantum ordinem tantamque disciplinae ac rationis observantiam dicere ab irrationalibus exigi vel expleri? Quod si animantes sunt stellae et rationabiles animantes, sine dubio videbitur inter eas et profectus aliquis et decessus. Hoc enim quod ait Job. 25, 5: stellae non sunt mundae in conspectu ejus, talem mihi quendam videtur indicare intellectum. Damit setzte Origenes die Stelle Röm. 8, 20 in Verbindung. *Ego quidem arbitror, non esse aliam vanitatem, quam corpora; nam licet aethereum sit corpus astrorum, tamen est materiale. — Huic vanitati creatura subjecta est, illa praecipue creatura, quae utique maximum in hoc mundo et egregium operis sui obtinet principatum, id est sol et luna et stellae vanitati subjecta dicuntur, corporibus indita, atque ad illuminandi officium humano generi deputata.* Desswegen spricht Origenes von einer Seele der Sonne, die älter ist als ihre Fesselung an den Körper (πρεσβυτέρα ἡ ψυχὴ τοῦ ἡλίου τῆς ἐνδέσεως αὐτοῦ τῆς εἰς τὸ σῶμα. A. a. O. c. 7, 4).

Freiheit zum Guten und Bösen geschaffen, vermöge ihrer moralischen Vollkommenheit des Zustandes der Seligkeit, in welchem sie sich befinden, würdig sind. Origenes liess sie früher geschaffen werden, als die materielle Welt, wofür er die Stelle Hiob 38, 7 benützte. Sie sind πρεσβύτεροι καὶ τιμιώτεροι οὐ μόνον τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ πάσης μετ' αὐτοὺς κοσμοποιΐας. Comm. in Matth. 15, 27. Wenn Origenes sie bald als körperliche, bald als unkörperliche Wesen beschreibt, so ist diess nur aus der Zweideutigkeit des Wortes ἀσώματος zu erklären. Nach der gewöhnlichen Vorstellung waren sie nur relativ unkörperlich. Alle Dämonen oder höhere Geister, sagt Tatian Or. ad Gr. 15, haben kein Fleisch, sondern eine geistige Constitution, wie aus Feuer oder Luft: nur die, die mit dem Geiste Gottes versehen sind, können auch Dämonenleiber sehen, die übrigen nicht, nämlich die Psychischen; denn das Geringere ist nicht im Stande, das Höhere zu begreifen. Nach Tertullian De carne Chr. c. 6 haben sie als geistige Substanzen in jedem Fall nur einen Körper ihrer Art, aber sie können sich auf einige Zeit in Menschenkörper umgestalten, um sichtbar mit den Menschen zu verkehren. Ihre Wirksamkeit beschreibt Tertullian als eine geistige und unräumliche: *Omnis spiritus ales est: hoc angeli et daemones igitur momento ubique sunt, totus mundus illis locus unus est, quid ubique geratur, tam facile sciunt, quam enunciant.* Apol. c. 22. Justin spricht Dial. c. Tr. c. 57 von einer Nahrung, die die Engel im Himmel zu sich nehmen, wenn auch nicht eine solche, wie die Menschen. Denn von dem Manna, mit welchem sich die Israëliten in der Wüste nährten, sage die Schrift ἄρτον ἀγγέλων ἔφαγον. Auch Clemens Päd. 1, 6 spricht von einer himmlischen Nahrung der Engel, versteht aber diess wohl bildlich, wie Origenes De Or. c. 27 unter dem Brode der Engel die Nahrung der Seele durch Weisheit nach platonischem Sprachgebrauch versteht. Gut sind die Engel nach

Origenes, nicht weil das Gute in ihnen substanziell ist, sondern nur durch die Freiheit ihres Willens. Origenes argumentirt De princ. 1, 5, 3 so: Wenn man annehme, dass die Engel an sich heilig und keiner Sünde fähig sind, so müsse man das Gleiche auch bei den bösen Dämonen voraussetzen, *illud ipsum obluctans ac resistens omni bono propositum non postmodum recepisse declinantes a bono per arbitrii libertatem, sed cum ipsis simul substantialiter exstitisse.* Sei nun diess bei den bösen Geistern absurd, wie es ja absurd sei, *ut causa malitiae ipsarum, remota ab arbitrii sui proposito, conditori earum necessario adscribatur,* warum soll man nicht auch bei den guten Engeln gestehen, dass das Gute in ihnen nicht substanziell ist. Diese Ansicht des Origenes ist bemerkenswerth wegen der in der Folge herrschend gewordenen Meinung. Von den höheren Geistern, wie von den Menschenseelen und überhaupt allem Geschaffenen, behauptet Irenäus 2, 34, dass sie, weil sie einen Anfang ihres Daseins genommen haben, nur solange fortdauern, als es im Willen Gottes liegt, dass sie fortdauern. Die Unsterblichkeit sollte daher nach dieser Ansicht keine natürliche Eigenschaft, sondern nur eine Gnadengabe sein.

Auch von verschiedenen Stufen und Klassen der Engel ist schon hin und wieder die Rede, nicht blos bei den Gnostikern, deren Systeme es von selbst mit sich brachten, mehrere Abstufungen der Geisterwelt zu unterscheiden, sondern auch bei den kirchlichen Schriftstellern. Eine der frühesten Stellen, die hier bemerkt zu werden verdient, ist bei Ignatius Epist. ad Trall. c. 5, wo Ignatius sagt: καὶ γὰρ ἐγὼ οὐ καθ' ὅτι δέδεμαι, καὶ δύναμαι νοεῖν τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰς ἀγγελικὰς τάξεις, καὶ τὰς τῶν ἀρχαγγέλων καὶ στρατειῶν ἐξαλλαγὰς, δυνάμεών τε καὶ κυριοτήτων διαφορὰς, θρόνων τε καὶ ἐξουσιῶν παραλλαγὰς, αἰώνων τε μεγαλότητας, τῶν τε Χερουβεὶμ καὶ Σεραφεὶμ τὰς ὑπεροχὰς, τοῦ τε πνεύματος τὴν ὑψηλότητα, καὶ τοῦ κυρίου τὴν

βασιλείαν, καὶ ἐπὶ πᾶσι τὸ τοῦ παντοκράτορος θεοῦ ἀπαράθετον. Wir sehen hier schon die Elemente eines Systems, das in der folgenden Periode Epoche machte. In dieser Beziehung ist auch diess merkwürdig, dass schon Clemens von Alexandrien Strom. 6, 13 die Rangstufen der kirchlichen Hierarchie, Diaconat, Presbyteriat, Episcopat, als ein Nachbild des Glanzes der Engel betrachtet: αἱ ἐνταῦθα κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπαὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων μιμήματα οἶμαι ἀγγελικῆς δόξης, und jener Ökonomie, die nach der Schrift die zu erwarten haben, die in der Nachfolge der Apostel in vollkommener Gerechtigkeit leben. Sie werden in die Wolken erhoben διακονήσειν μὲν τὰ πρῶτα, ἔπειτα ἐγκαταταγῆναι τῷ πρεσβυτερίῳ κατὰ προκοπὴν δόξης, ἄχρις ἂν εἰς τέλειον ἄνδρα αὐξήσωσιν. Engel und Erzengel wurden ohnediess unterschieden, wie z. B. Clemens Strom. 6, 16 von sieben πρωτόγονοι ἀγγέλων ἄρχοντες spricht, die die grösste Gewalt haben. Orig. De princ. 1, 8, 1.

2. Ihrer Bestimmung nach sollten die Engel im Allgemeinen Diener der göttlichen Weltregierung sein. Die Gnostiker schrieben auch die Weltschöpfung entweder Engeln überhaupt [1]), oder derjenigen Klasse von Engeln zu, an deren Spitze der Demiurg steht, den sieben Planetargeistern [2]). Auch die mosaische Gesetzgebung ist das Werk derselben Engel, der ἄγγελοι κοσμοκράτορες, und *mundi fabricatores* (Iren. 1, 23, 3). In den Clementinen, Hom. 18, 12. 3, 2, wird dem Magier Simon die Lehre beigelegt: Eine grosse unbekannte Kraft, die oberste Herrscherin, habe zwei Engel oder Götter von sich ausgehen lassen, von welchen der eine die Welt geschaffen, der andere das mosaische Gesetz gegeben, jeder aber sich für den höchsten Gott ausgegeben habe. Die Kirchenlehrer konnten die Thätigkeit der Engel nur auf die

---

1) M. vgl. was Irenäus 1, 24. 25 von Saturnin und Karpokrates sagt.

2) S. Gnosis S. 173. 189.

Weltregierung sich beziehen lassen, diese aber liessen sie nach allen ihren Theilen durch die Engel vermittelt werden, so dass sie Gott zwar die allgemeine Leitung und die Regierung des Ganzen zuschrieben, das Besondere und Unmittelbare aber den Engeln. Τὴν μὲν παντελικὴν καὶ γενικὴν, sagt Athenagoras Leg. c. 24, ὁ θεὸς τῶν ὅλων πρόνοιαν, τὴν δὲ ἐπὶ μέρους οἱ ἐπ' αὐτοῖς ταχθέντες [1]. Dachte man sich einmal die Engel als Organe der speciellen Vorsehung und Weltregierung, so war es nur eine Modification und weitere Ausbildung dieser Vorstellung, dass man ihnen einzelne Theile und Gebiete der Welt gleichsam als Provinzen übertrug. Als Statthalter einzelner Provinzen des göttlichen Reichs erscheinen die Engel insbesondere in der Vorstellung, dass jedes Reich oder Volk einen eigenen Engel als Vorsteher habe. Diese Vorstellung, deren älteste Quelle 5 Mos. 32, 8 ist: Als der Höchste Sitze gab den Völkern, als er von einander schied die Menschenkinder, da setzte er die Grenzen der Stämme nach der Zahl der Kinder Israel, wo die LXX für die Worte: „nach der Zahl der Kinder Israel“ gesetzt haben: κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ, gieng von den alexandrinischen Juden zu den Christen über. Clemens von Alexandrien sagt Strom. 6, 17. 7, 2: Εἰσὶ συνδιανενεμημένοι προστάξει θείᾳ τε καὶ ἀρχαίᾳ ἄγγελοι κατὰ ἔθνη. Durch diese untergeordnete Engel habe Gott den Griechen die Philosophie gegeben.

Am ausführlichsten und eigenthümlichsten trägt Origenes diese Vorstellung c. Cels. 5, 29 f. vor. Er stellt sie als eine Sage dar, die eine tiefe mystische Bedeutung habe, will aber nicht in sie eingehen, damit nicht die Lehre von den Seelen, die nicht auf dem Wege der Metensomatose in Körper sich einhüllen, vor profane Ohren gelange (er bezog sie demnach auf seine Idee vom Abfall der Seelen). Es genüge daher das

1) Vgl. Justin, Apol. 2, 5. Clemens Str. 6, 17.

in der Form einer Geschichte Verhüllte blos historisch darzulegen. Die Völker hatten anfangs nur Eine göttliche Sprache; je mehr sie sich aber vom Orient entfernten und in demselben Verhältniss, in welchem der Thurmbau zur Ausführung kam, wurden sie Engeln verschiedener Art übergeben, die mehr oder minder eine Strafgewalt über sie ausübten, damit sie für ihr Unternehmen büssen. Von diesen Engeln nun, von welchen jedes Volk seine eigenthümliche Sprache erhielt, wurden sie, so wie sie es verdienten, in die verschiedenen Theile der Erde geführt, einige in eine heisse Gegend, andere in eine solche, die ihre Bewohner durch Kälte quält, andere in Gegenden, die mehr oder minder schwer zu bebauen waren, oder mehr oder minder wilde Thiere hatten. Diejenigen, die die ursprüngliche Sprache beibehielten und im Orient blieben, diese allein waren der Theil des Herrn, sein Volk Jacob, sein Erbtheil Israel, und diese sollten unter keinem Vorsteher stehen, der seine Untergebenen nur zur Bestrafung erhielt, wie diess bei den Vorstehern der übrigen Völker stattfand. Als auch bei dem jüdischen Volk die Sünde immer mehr überhand nahm, wurden die Juden strengern Vorstehern übergeben, den Assyriern und Babyloniern, und als auch diese Besserungsversuche die zunehmende Verschlimmerung nicht hemmen konnten, wurden sie von den Vorstehern der übrigen Völker in alle Theile der Welt fortgeführt, wofür sich Gott ein neues Volk aus allen Völkern sammelt. Wir sehen hieraus, wie Origenes diese Idee mit andern Lehren seines Systems in Verbindung zu bringen wusste; zugleich erhellt aber auch, wie auch diese Idee dazu diente, dem christlichen System des Origenes eine gewisse Conformität mit dem Neuplatonismus zu geben. Auch die Neuplatoniker hatten dieselbe Idee, wesswegen Origenes durch die, in der Geschichte der Apologetik S. 307 angeführte, Behauptung des Celsus, dass man den väterlichen Glauben nicht verlassen dürfe, weil jedes Volk von dem

ἐπόπτης, unter welchem es stehe, auch seine Religion erhalten habe, veranlasst wurde, seine eigenthümliche Ansicht hierüber darzulegen. Schon der Name θεοὶ μερικοὶ, welchen die Neuplatoniker Porphyrius und Jamblichus diesen ἐπόπται gaben, zeigt, dass man mit ihnen denselben Begriff verband, mit welchem man sich diese Engel als Regenten der einzelnen Völker dachte. Wie die einzelnen Völker unter einzelne Engel vertheilt sein sollten, so machte man einzelne Engel auch zu Vorstehern einzelner Ämter. Man glaubte zwar von den Engeln überhaupt, dass sie die Gebete der Menschen vor Gott bringen und hinwiederum mit den Gaben der Gottheit zu den Menschen herabsteigen, Orig. c. Cels. 5, 4, also überhaupt, wie Plato in der bekannten Stelle des Symposion das Dämonische charakterisirt, die Mittler zwischen Gott und den Menschen seien, Tertullian aber spricht auch von einem besondern Betengel, De orat. c. 12, ebenso der Hirte des Hermas von einem Bussengel, Origenes weiss noch bestimmter, dass Rafael für die Heilung der Seuchen, Gabriel für den Krieg, Michael für das Gebet der Menschen zu sorgen habe. De princ. 1, 8, 1. Auch diess sei nicht für zufällig zu halten, *haec enim officia promeruisse eos non aliter, quam ex suis quemque meritis et pro studiis ac virtutibus, quae ante mundi hujus compagem gesserint.* So habe jeder der Erzengel sein besonderes Amt, und auf dieselbe Weise stehen die Engel unter diesem oder jenem Erzengel. Was die Heiden von den Dämonen glauben, sagt Orig. c. Cels. 8, 31, dass sie über einzelne Theile und Gebiete der Natur gesetzt seien, gelte vielmehr von den Engeln, diese seien die unsichtbaren γεωργοὶ καὶ οἰκονόμοι. Vgl. c. 55.

Auch die Vorstellung schliesst sich hier an, dass jeder Mensch seinen Schutzengel habe. Sie gieng von den Juden sowohl als den Heiden zu den Christen über. Unter den christlichen Schriftstellern spricht zuerst Hermas von zwei Genien, die den Menschen begleiten, und von welchen der eine gut, sanft,

bescheiden und ruhig, der andere böse sei; je nachdem die Gedanken des Herzens sind, erkennt der Mensch daran die Wirkungen und die Nähe des einen oder des andern Genius. II. mand. 6, 2. Clemens von Alexandrien billigt die platonische mit Matth. 18, 10 treffend zusammenstimmende Idee, dass jedem Menschen von Geburt ein Schutzengel beigegeben sei, Strom. 5, 14; sieht es dagegen als eine Vollkommenheit des wahren Gnostikers an, keines Schutzengels mehr zu bedürfen, sondern sich selbst genug zu sein. Strom. 7, 13. Nach Tertullian, De anima c. 37, bildet der Schutzengel den Menschen schon im Mutterleib. Mit besonderer Vorliebe hieng Origenes, wie an der Lehre von den Engeln überhaupt, so auch an der Idee von Schutzengeln; nur darüber scheint er mit sich nicht einig gewesen, ob jeder Mensch einen entweder guten oder bösen Begleiter oder zwei Engel entgegengesetzter Art habe, sowohl einen guten als bösen. Origenes verweist desshalb auf den Hirten des Hermas, gibt aber selbst keine Entscheidung. Ist der Schutzengel eigentlich nur der personificirte Charakter des Menschen, so musste man auch einen doppelten Schutzengel annehmen. Dachte man sich aber unter dem Genius ein wirkliches Wesen, so musste der böse Genius mit dem christlichen Begriff der Willensfreiheit, der dem Origenes besonders wichtig war, nicht recht vereinbar scheinen. Auch diess lässt Origenes unentschieden, ob der Genius bei der Geburt, oder erst bei der Taufe dem Menschen beigegeben werde, und ob er zugleich mit dem Menschen im Glauben und im Guten wachse [1]).

3. Die Verehrung der Engel. Welche Achtung man vor den Engeln hatte, ist schon daraus zu sehen, dass die Apologeten, wenn sie den Vorwurf des Atheismus widerlegen, unter den höchsten Gegenständen der religiösen Verehrung

---

1) In Matth. T. 13, 27. T. 14, 21. in Luc. Hom. 35.

der Christen auch die Engel nennen. Justin Apol. 1, 6. Athenagoras Leg. c. 10. In der erstern Stelle kann es sogar scheinen, Justin schreibe das σέβεσθαι καὶ προσκυνεῖν, von welchem er in Beziehung auf Vater, Sohn und Geist spricht, in demselben Sinne auch den guten Engeln zu. Diese Erklärung ist aber zweifelhaft, und die Stelle kann ebenso gut nur diess sagen, der Sohn habe uns mit dem στρατὸς τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων bekannt gemacht, doch sind auch so die Engel mit dem Sohne wenigstens sehr nahe zusammengestellt [1]). Was sich schon bei dieser Stelle Justin's zeigt, finden wir auch bei den übrigen Kirchenlehrern: man neigte sich schon zu einer gewissen religiösen Verehrung der Engel hin, erklärte aber doch zugleich, dass sie nicht im eigentlichen Sinne verehrt und unmittelbar als göttliche Wesen angerufen werden dürfen. Wie Justin nennt auch Athenagoras Leg. c. 10 zur Widerlegung des Vorwurfs des Atheismus die Engel neben Vater, Sohn und Geist: οὐκ ἐπὶ τούτοις τὸ θεολογικὸν ἡμῶν ἵσταται μέρος, ἀλλὰ καὶ πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν φαμεν, οὓς ὁ ποιητὴς καὶ δημιουργὸς κόσμου θεὸς διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου διένειμε καὶ διέταξε, περί τε τὰ στοιχεῖα εἶναι καὶ τοὺς οὐρανοὺς, καὶ τὸν κόσμον, καὶ τὰ ἐν αὐτῷ, καὶ τὴν τούτων εὐταξίαν; sagt aber c. 16: οὐ τὰς δυνάμεις προςιόντες θεραπεύομεν, ἀλλὰ τὸν ποιητὴν αὐτῶν καὶ δεσπότην. Irenäus sagt 2, 32, 5, freilich zunächst nur gegen gnostische Magie, die Kirche thue nichts ***nec invocationibus angelicis nec incantationibus, nec reliqua prava curiositáte,*** sondern rein und klar richte sie ihre Gebete an Gott den Weltschöpfer und rufe den Namen Jesu Christi an. Auch Clemens kann nicht an religiöse Verehrung gedacht haben, wenn er vom vollkommenen Gnostiker sagt, er sei den Engeln gleich, und bete mit ihnen.

---

1) Vgl. über die Erklärung dieser Stelle Theol. Quartalschr. 1833. 1. S. 49 f. und die Theol. Stud. u. Krit. 1833. S. 772.

Strom. 7, 12. 13. Dass man sich aber doch in unserer Periode zu einer religiösen Verehrung der Engel hinneigte, zeigt uns gerade derjenige Kirchenlehrer, der sie mit den bestimmtesten Gründen zurückzuweisen scheint, Origenes. Gegen Celsus, welcher zwischen den Engeln der Christen und den Dämonen der heidnischen Religion keinen Unterschied machen wollte, sagt Origenes c. Cels. 5, 4: Obgleich die Engel, die von ihrem Geschäft ihren Namen haben, weil sie göttliche Wesen sind, in der h. Schrift bisweilen auch Götter genannt werden, so findet sich doch kein Gebot in der Schrift, dass wir diese dienenden Wesen, die uns das Göttliche bringen, gleich Gott verehren und anbeten sollen. Alle Gebete, Bitten und Danksagungen sind zum höchsten Gott hinaufzusenden durch den über alle Engel erhabenen Hohepriester, den lebendigen Logos, der selbst Gott ist. Die Vernunft gestattet nicht, Engel anzurufen, da die Menschen keine hinreichende Kenntniss von ihnen haben können; gesetzt aber auch, wir hätten von ihnen eine ausserordentliche und geheimnissvolle Kenntniss, so gestattet doch eben diese, die uns mit ihrer Natur und ihren Verrichtungen bekannt macht, nicht, dass man zu einem andern zu beten wagt, als zu dem sich selbst genügenden Gott, durch unsern Erlöser, den Sohn Gottes. Damit die Engel uns günstig sind, und alles für uns thun, ist es genug, sie, soweit es der menschlichen Natur möglich ist, nachzuahmen. Auf den Einwurf des Celsus 8, 13, so gut die Christen den Sohn Gottes verehren, sollten sie neben dem Einen Gott auch seine Diener verehren, erwiedert Origenes, wenn Celsus die eigentlichen Diener Gottes verstände, die zunächst auf den eingebornen Sohn folgen, den Gabriel, Michael und die übrigen Engel und Erzengel, und von diesen sagte, dass sie verehrt werden sollten, so würde er, mit genauer Bestimmung des Begriffs der Verehrung und dessen, was der Verehrende zu thun hat, sagen, was er hierüber denke; da aber Celsus unter

den Dienern Gottes nur die heidnischen Dämonen verstehe, so wolle er sich nicht darauf einlassen. Origenes verwirft also das θεραπεύειν in Ansehung der Engel nicht geradezu, sondern gibt vielmehr zu verstehen, es komme nur darauf an, den Begriff desselben so zu bestimmen, dass er auch auf Engel anwendbar sein könne. Ebenso verhält es sich mit der Stelle c. Cels. 8, 57, wo Origenes sagt: Da wir wissen, dass Engel über die Früchte der Erde und die Erzeugung der Thiere gesetzt sind, so loben und preisen wir sie, weil ihnen von Gott für unser Geschlecht nützliche Dinge anvertraut sind, aber die Gott gebührende Ehre erweisen wir ihnen nicht, denn Gott will diess nicht, und sie selbst, welchen diess anvertraut ist, wollen es nicht, es muss ihnen weit besser gefallen, dass wir ihnen nicht opfern, als wenn ihr ihnen opferten. Dieses εὐφημεῖν und μακαρίζειν der Engel, welchem man besondere göttliche Wohlthaten zu verdanken glaubte, zeigt schon den Übergang zur wirklichen Anrufung der Engel. Ja eine solche Anrufung der Engel würde sich bei Origenes selbst schon finden, wenn die Stelle Hom. I. in Ez.: *omnia angelis plena sunt; veni angele, suscipe sermone conversum ab errore pristino et suscipiens eum quasi medicus bonus confove atque institue,* von Hieronymus treu übersetzt ist.

Was die Dämonologie betrifft, so war

1. mit dem Begriff und Dasein der Engel auch der Begriff und das Dasein der Dämonen gegeben. Sind die Engel mit vollkommener Willensfreiheit geschaffene Wesen, so ist eine natürliche Folge davon, dass sie ihre Freiheit auch zum Bösen gebrauchten und vom Guten abfielen. Die Dämonen sind daher nach dem von den Kirchenlehrern allgemein angenommenen Begriff abgefallene Engel. Man vgl. z. B. Athenag. Leg. c. 24. Orig. De princ. prooem. 6. Da sie demnach ursprünglich gut, erst in der Folge böse wurden, so schliesst die Lehre von den Dämonen auch die Lehre vom Bösen in

sich, sofern es eine freie That des Willens ist, und diess ist es hauptsächlich, was ihr ihre dogmatische Wichtigkeit gibt. Dass man die Lehre von den Dämonen schon von Anfang an hauptsächlich aus diesem Gesichtspunkt auffasste, zeigen die verschiedenen Versuche, die man machte, die Ursache des Abfalls zu bestimmen. Nach einer unter den Juden längst hergebrachten Ansicht verstand man die Stelle 1 Mos. 6, 1 f. von dem Fall höherer Geister aus sinnlicher Begierde und Fleischeslust. Diese Erklärung des Abfalls der Dämonen wurde auch bei den Christen der ersten Periode die gewöhnliche. Wir finden sie bei Justin Apol. 2, 5. Athenag. Leg. 24. Irenäus 4, 16, 2. 36, 4. Tertullian De virg. vel. 7. De habitu muliebr. 2. 36. De cultu fem. 10, und einigen andern Stellen, Clemens Paedag. 3, 2. In der eigenthümlichsten Form erscheint diese Sage bei dem Verfasser der Clementinen: Als die ersten Menschen sich gegen Gott versündigt hatten, erbaten sich Engel aus den untersten Klassen die Erlaubniss, sich zur Besserung der Menschen in ihre Welt begeben zu dürfen. Sie verwandelten sich in Gold und ähnliches, was den Menschen werth ist, und wenn sie so von den Menschen weggenommen wurden, überwiesen sie dieselben der Habsucht, und verwandelten sich in Menschen, um ihnen die Möglichkeit als Menschen gut zu leben, durch die That zu beweisen. Allein mit den menschlichen Leibern hatten sie auch menschliche Begierden angezogen, vermischten sich mit den Weibern, und verloren so, da der Feuerfunke in ihnen erlosch, die Fähigkeit, sich wieder zum Himmel zu erheben, und betraten den sündigen Weg nach unten. Um sich ihren Weibern gefällig zu machen, lehrten sie dieselben die Metalle, Steine, Kräuter, nebst deren Bearbeitung, so wie Magie und Astrologie, besonders aber rührt alles, was zu dem Putze der Weiber gehört, von diesen Engeln her. Aus den Ehen der Engel mit menschlichen Weibern entsprossen die Riesen,

ein thierisch wildes Geschlecht und so gefrässig, dass sie sich mit der Pflanzenkost und dem Manna nicht mehr begnügten, sondern Thiere zu schlachten anfiengen, Hom. 8, 11 f. Unstreitig enthält die Sage, in dieser Form besonders, alte orientalische Vorstellungen nicht blos von dem Fall der Geister, sondern auch von dem Verhältniss des Geistes zur Materie. Sind Metalle und Steine verhüllte Geister, so ist eigentlich die ganze Natur eine Verkörperung des Geistes.

Dachte man sich einmal die Fleischeslust als die Ursache des Falls, so konnte diess mehr oder minder sinnlich aufgefasst werden. Was den meisten, wie namentlich auch Lactantius, Inst. div. 2, 14, nur die gemeine Sünde der Wollust ist, war andern, wie z. B. dem Verfasser der Clementinen, der unbegreifliche Zug des Geistes zur Materie. Da jedoch diese Vorstellung ein bei höhern Geistern kaum denkbares Übergewicht der Sinnlichkeit vorauszusetzen schien, so wollten andere ein sinnliches Motiv ganz ausschliessen, und die Ursache des Abfalls als einen blos geistigen Act, als eine verkehrte Richtung des Willens auffassen. Desswegen setzte man sie in Neid und Stolz. Aus Neid über den Menschen, das Geschöpf Gottes, lässt Irenäus 4, 40, 3 den Teufel zum Apostaten von Gott werden, was Tertullian De patient. c. 5 näher dahin bestimmt, es sei Neid über die Vorzüge gewesen, die der Mensch als Ebenbild Gottes erhalten hatte [1]). Dagegen bezieht Lactantius den Neid des Teufels nicht auf den Menschen, sondern auf den Sohn Gottes, auf den Vorzug, welchen dieser als der vor dem Teufel geschaffene, Gott zunächst stehende Geist hatte [2]). Origenes erklärt In Ezech. Hom. 9, 2

---

1) *Natales impatientiae in ipso diabolo deprehendo, jam tunc cum dominum deum universa opera, quae fecisset, imagini suae, id est, homini subjecisse impatienter tulit. Nec enim doluisset, si sustinuisset, nec invidisset homini, si non doluisset. Adeo decepit eum, quia inviderat.*

2) *Deus produxit similem sui spiritum, qui esset virtutibus dei patris*

Stolz für die grösste Sünde, *et ipsius diaboli principale peccatum.* Wo die Schrift die Sünden des Teufels beschreibe, werden sie auf die Quelle des Stolzes zurückgeführt, wie Esaj. 10, 13. 14. Auch andere Stellen der Propheten, in welchen von weltlichen Fürsten die Rede ist, wie z. B. Esaj. 14, 12. Ezech. c. 28, wo der Prophet von dem Könige von Tyrus spricht, wurden von Origenes, Tertullian (c. Marc. 2, 10) u. a. allegorisch vom Teufel verstanden. Es war consequent, wenn man einmal die Ursache des Falls nicht blos in die Sinnlichkeit setzte, sie vorzugsweise auf den Teufel zu beziehen, in welchem, je höher er stand, um so mehr auch nur eine rein geistige Sünde entstehen zu können schien; die Sünde aus blosser Sinnlichkeit aber nahmen auch diese Kirchenlehrer bei den dem Teufel untergeordneten Dämonen als Ursache des Falls an; nur Origenes erklärte 1 Mos. 6, 1 f. nach Philo vom Falle der Seelen, die sich mit Menschenleibern vereinigten. Die genannten Motive hat Methodius bei Photius Bibl. cod. 324 so verbunden, dass er den Abfall des Teufels zugleich aus Stolz, Neid und Untreue in der Verwaltung des Anvertrauten (was ohne Zweifel die sinnliche Lust der Dämonen zur Folge gehabt haben soll, vgl. Athenag. Leg. c. 24) ableitete.

Aus welcher Ursache auch der Fall des Teufels und der Dämonen abgeleitet wurde, das Wesentliche des kirchlichen Begriffes war immer, dass das Böse nicht als etwas ursprünglich zu ihrer Natur gehörendes, sondern als etwas in ihnen erst entstandenes angesehen wurde. Diess macht den Gegensatz der kirchlichen Lehre gegen die Lehre der Gnostiker von

---

praeditus. Deinde fecit alterum, in quo indoles divinae stirpis non permansit. Itaque suapte invidia tanquam veneno infectus est, et ex bono ad malum transcendit, suoque arbitrio, quod a Deo illi liberum datum fuerat, contrarium sibi nomen adscivit. Unde apparet, cunctorum malorum fontem esse livorem. Invidit enim illi antecessori suo, qui deo patri perseverando tum probatus, tum etiam carus est. Inst. div. 2, 8.

einer ewigen Materie als dem Princip des Bösen und einem mit der Materie gleich ewigen, und mit ihr eigentlich zusammenfallenden Satan, wie z. B. der Marcionite in dem Dial. de recta in Deum fide in den Werken des Origenes sagt: ἐγὼ τὸν διάβολον αὐτοφυῆ λογίζομαι καὶ αὐτογέννητον, καὶ δύο ῥίζας οἶδα, πονηρὰν καὶ ἀγαθήν. Auch bei den Kirchenlehrern finden sich bisweilen einzelne Anklänge an die gnostische Identificirung des Satans als des bösen Princips mit der Materie. Tatian nennt alle Geister ausser Gott, die Engel, Dämonen und Menschenseelen πνεύματα ὑλικά, materielle Geister als Mittelwesen zwischen Gott und der Materie. Selbst Athenagoras, Leg. c. 24, sagt vom Satan, er sei ἐναντίον τὸ περὶ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα, das von Gott sein Dasein, wie die übrigen Engel, erhielt, und welchem Gott die Aufsicht über die Materie und alles zur Materie Gehörige anvertraute (τὴν ἐπὶ τῇ ὕλῃ καὶ τοῖς τῆς ὕλης εἴδεσι πιστευσάμενον διοίκησιν). Als ἄρχων τῆς ὕλης καὶ τῶν ἐν αὐτῇ εἰδῶν wurde er mit andern, welche über dieses erste στερέωμα gesetzt waren, Gott untreu und böse.

Eine eigene Theorie über den Ursprung des Bösen, die im Allgemeinen ein Mittelweg zwischen der häretischen und kirchlichen Ansicht sein soll, findet sich in den Clementinen. Das Böse soll auf der einen Seite kein von Gott unabhängiges Princip, auf der andern aber doch nicht ein erst in der Zeit böse gewordenes sein, wobei der vorherrschende Gesichtspunkt ist, eine Rechtfertigung Gottes in Ansehung des Bösen zu geben. Wie der Verfasser der Clementinen die ganze Weltordnung unter das Gesetz der Syzygien stellt, so ist die grösste Syzygie, die alle übrigen in sich begreift, die des Fürsten dieser Welt, oder des Teufels auf der einen, und des Herrschers der künftigen Welt, oder Christi, des Sohns Gottes, auf der andern Seite, d. h. des bösen und guten Princips. Indem nun die Entstehung des Teufels dargestellt wird, soll zugleich Gott wegen des Bösen überhaupt gerechtfertigt werden, nicht aber

so, dass der gut geschaffene und einige Zeit gut gewesene sich nun aus eigener Wahl zum Bösen kehrt, sondern so, dass er zwar mit der ersten Entstehung schon böse wird, aber auch dieses nur seine eigene That sein soll. Als nämlich die vier Grundstoffe aus Gott herausgetreten waren, und sich vermischt hatten, entstand aus ihnen ein Wesen, welches das Bestreben hat, die Bösen zu verderben. Dieses Wesen ist nirgendsher, als von Gott, von welchem alles sein muss; aber seine Bosheit hat es nicht von Gott, sondern diese entstand erst ausserhalb Gottes, und aus dem eigenen Willen der sich mischenden Grundstoffe, doch nicht gegen den Willen Gottes, ja nicht einmal ohne denselben; denn kein Wesen, am wenigsten ein hegemonisches, einer grossen Zahl anderer vorgesetztes, kann ohne Gottes Willen entstehen; so dass also gesagt werden muss: es geschah nach dem Rathschluss des Mischenden, was der Wille der Bösen wollte. Diess ist der erste Grund der Rechtfertigung Gottes wegen des Bösen, dass dieses nur so ein göttlich nothwendiges ist, dass es zugleich ein freies ist. Der zweite Punkt der Theodicee ist sodann, dass das Böse nicht in jeder Hinsicht böse ist. Das Wesen, dessen Entstehung auf diese Weise beschrieben wird, hat ja den Trieb, die Bösen zu vernichten (den Guten könnte es, selbst wenn es wollte, nichts anhaben), die Vernichtung der Bösen aber, welche dieses Wesen betreibt, ist ein löbliches Geschäft. So ist das Böse, indem es wesentlich sich selbst aufhebt, auch wieder ein Gutes, und es wird gesagt, in der Theologie werde erkannt, dass der Böse Gott nicht minder liebe als der Gute, nur dass jener die Aufhebung des Bösen durch Vernichtung des Sünders, dieser dieselbe durch Rettung des Sündigenden betreibe. Hom. 19, 12 f. 3, 5. Dem bisher beschriebenen bösen Wesen nun wurde von Gott die Herrschaft über die gegenwärtige Welt, nebst der Vollstreckung des Gesetzes oder der Bestrafung der Bösen übertragen; aber gegenüber dieser linken

Kraft oder Hand Gottes steht die rechte, der gute Herrscher der künftigen Welt, oder Christus, Hom. 15, 7. Im Ganzen dieselbe, dem Gnosticismus verwandte Idee trägt LACTANTIUS Inst. 2, 8 vor [1]: Ohne Böses könne auch kein Gutes sein; dem Sohne Gottes stehe der Teufel gegenüber, der Eine sei Gottes rechte, der Andere Gottes linke Hand, beide kämpfen mit einander um das Übergewicht.

2. Der Wirksamkeit der Dämonen gab man einen sehr grossen Spielraum. Sie sind die Urheber aller Übel der physischen und moralischen Welt. Über die physischen Übel vergl. man z. B. Tertull. Apol. c. 22, Orig. c. Cels. 8, 31 f. Wie aber der Hauptgegenstand ihrer verderblichen Thätigkeit der Mensch ist, so dass, wie TERTULLIAN Apol. 22 sagt, *hominis eversio operatio daemonum,* so rührt von ihnen auch das moralische Böse her, so weit ihr Einfluss mit der Freiheit des Menschen vereinbar ist. Der Mensch gibt zwar immer selbst den Anlass, aber die Dämonen benützen den gegebenen Anlass, um den Keim des Bösen bis zum Übermaas fortwuchern zu lassen. Ausführlich spricht hievon ORIGENES De princ. 3, 2, 2. Wie das Gute nur durch göttliche Mitwirkung zur Vollendung kommt, *ita etiam in contrariis initia quaedam, et velut quaedam semina peccatorum ab his rebus, quae in usu naturaliter habentur, accipimus. Cum vero indulserimus ultra quam satis est, et non restiterimus adversus primos intemperantiae motus, tunc primi hujus delicti accipiens locum virtus inimica instigat, et perurget omnibus modis, studens profusius dilatare peccata, et quidem nobis hominibus occasiones et initia praebentibus peccatorum, inimicis autem potestatibus latius ea et longius et, si fieri potest, absque ullo fine propagantibus. — Ad certiorem denique rei fidem, quod immensitates istae vitiorum a daemonibus veniant, contemplari etiam ex eo*

---

1) S. MÜNSCHER, Handb. d. Dogmengesch. II. S. 83.

facile potest, quod nihil minus his, qui corporaliter vexantur a daemonibus, etiam illi patiuntur, qui vel immoderatis amoribus, vel irae intemperantia, vel nimietate tristitiae perurgentur. Viele sind auf diese Weise in Wahnsinn verfallen, *quod arbitror ex eo accidere, quia contrariae istae virtutes, i. e. daemones, loco sibi in eorum mentibus dato, quem intemperantia prius patefecerit, sensum eorum penitus possederint, maxime cum nulla eos ad resistendum virtutis gloria concitarit.* Das, was eine solche Gemüthsaffection zum Übermaas steigert, ist das Dämonische in ihr. Dass aber nicht alle verkehrte Richtungen von den Dämonen herrühren, einige auch ihren natürlichen Ursprung aus körperlichen Anregungen nehmen, beweise der Apostel selbst Gal. 5, 17. Wie sich an diese Vorstellung von einer Einwirkung der Dämonen auf das Gemüth des Menschen der allgemein herrschende Glaube, dass es auch körperlich von den Dämonen Besessene gebe (die sogenannten Energumenen), anschloss, erhellt aus der Stelle des Origenes von selbst [1]. Wie aber die Dämonen ihrer Natur nach Feinde Gottes sind, so ist auch unter den Menschen ihre Thätigkeit ganz besonders gegen alles gerichtet, was sich auf die Verehrung des wahren Gottes bezieht, vor allem also gegen das Christenthum. Alles, was dem Christenthum Nachtheil bringt, und seinen Einfluss hemmt, hat seine letzte Ursache in der unsichtbaren Thätigkeit der Dämonen, sie sind die eigentlichen Urheber aller Verfolgungen zur Unterdrückung des Christenthums, aller Häresen zur Verfälschung der göttlichen Wahrheit.

Die merkwürdigste Seite des Verhältnisses, in welchem die Dämonen zum Christenthum stehen sollten, stellt sich uns in der durchaus herrschenden Ansicht dar, dass das Heidenthum das Werk der Dämonen, die heidnische Welt das

---

1) Vgl. Clementinische Homilien 9, 10 f.

Reich sei, in welchem sie den Sitz ihrer Macht unter den Menschen aufgeschlagen haben [1]). Es kam mehreres zusammen, was den Christen das Heidenthum in diesem Lichte erscheinen liess, in welchem es ja auch schon die Juden zu sehen gewohnt waren: das feindliche Verhältniss, das zwischen dem Christenthum und Heidenthum stattfand, der polytheistische Charakter, der dem Heidenthum eigenthümlich war und am besten aus der Voraussetzung erklärt werden zu können schien, diese so zahlreichen Wesen seien dieselben, die man sonst als Dämonen sich dachte; vor allem aber äusserte sich darin, was für uns der wichtigste Gesichtspunkt ist, der Einfluss, welchen die heidnische Weltansicht auf die Christen selbst noch immer hatte. Dass die heidnischen Götter blos eingebildete, nicht wirklich existirende Wesen seien, konnten auch die Christen nicht mit voller Überzeugung glauben, sie stimmten also mit den Heiden doch immer wieder in der Voraussetzung zusammen, dass dem Heidenthum ein gewisser Grad objectiver Realität nicht abgesprochen werden könne, und wichen nur darin von ihnen ab, dass sie der im Heidenthum objectiv wirkenden Ursache einen andern Charakter zuschrieben, so dass sie, was die Heiden nur für ein Reich der Wahrheit und des Guten halten konnten, nur als ein Reich der Lüge und des Bösen nehmen zu können glaubten. Eben diess ist nun ganz der Begriff des Dämonischen, das zwar auf der einen Seite etwas reelles ist, auf der andern aber, wie ja überhaupt das Ungöttliche keine Wahrheit in sich haben kann, nur in nichtigen Schein und Trug sich auflöst. Was daher im Heidenthum einen gewissen Grad von Realität hat, hat ihn nur durch die in die Formen

1) Vgl. Orig. c. Cels. 7, 69. Θεραπεία δαιμόνων ἐστὶν ἡ θεραπεία τῶν νομιζομένων θεῶν· πάντες γὰρ οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια. Vgl. 3, 29.

des Heidenthums eingehüllte Dämonen: die Götter, die die Heiden verehren, sind, sofern sie wirklich existirende höhere Wesen sind, Dämonen, die Opfer, die die Heiden ihren Göttern darbrachten, wurden diesen dargebracht, Wirkungen der Dämonen sind die Orakel, die Weissagungen, die ganze Mantik, die Augurien und Prodigien, und alles, was dahin gehört, worin die Christen keineswegs einen blos menschlichen, sondern nur einen dämonischen Betrug sehen zu können glaubten [1]). Dass sich in den Thieren ein gewisses wahrsagendes Vermögen ausspricht, läugnet auch Origenes nicht, was aber solche Erscheinungen an ihnen bewirkt, sind δαίμονές τινες φαῦλοι καὶ τιτανικοὶ ἢ γιγάντιοι, ἀσεβεῖς πρὸς τὸ ἀληθῶς θεῖον καὶ τοὺς ἐν οὐρανῷ ἀγγέλους γεγενημένοι, καὶ πεσόντες ἐξ οὐρανοῦ, καὶ περὶ τὰ παχύτερα τῶν σωμάτων καὶ ἀκάθαρτα ἐπὶ γῆς καλινδούμενοι, ἔχοντές τι περὶ τῶν μελλόντων διορατικὸν, ἅτε γυμνοὶ τῶν γηΐνων σωμάτων τυγχάνοντες. Orig. c. Cels. 4, 92. Was die Dämonen bestimmte, sich auf diese Weise in das Heidenthum zu verhüllen, ist theils ihre Feindschaft gegen Gott, theils ihre sinnliche Natur. Aus Feindschaft gegen Gott, um den göttlichen Absichten zu widerstreben, suchen sie, so viel sie können, der Anerkennung des Göttlichen unter den Menschen entgegen zu wirken. Es gilt ganz allgemein, was Origenes in der zuletzt genannten Stelle zunächst vom heidnischen Thiercultus sagt: δαίμονες — βουλόμενοι ἀπάγειν τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, ὑποδύονται τῶν ζώων — ἵνα ἄνθρωποι διὰ τῆς ἐν ἀλόγοις ζώοις ἁλισκόμενοι μαντικῆς θεὸν μὲν τὸν περιέχοντα τὰ ὅλα μὴ ζητῶσι, μηδὲ τὴν καθαρὰν θεοσέβειαν ἐξετάζωσι, πέσωσι δὲ τῷ λογισμῷ ἐπὶ τὴν γῆν. Daher ihre Feindschaft gegen die Menschen, um sie von der Verehrung des wahren Gottes abzuziehen. Sie suchen, sagt Lactantius Inst.

1) Vgl. Tertull. Apol. 22. Minuc. Fel. Oct 27. Orig. c. Cels. 4, 92. 7, 3. 8, 45.

div. 2, 16, den Menschen zu schaden, *quos nituntur a cultu et notitia verae majestatis avertere, ne immortalitatem adipisci possint, quam ipsi sua nequitia perdiderunt. Offundunt itaque tenebras, et veritatem caligine obducunt, ne dominum, ne patrem suum norint, et ut illiciant, facile se in templis occulunt, et sacrificiis omnibus praesto adsunt, eduntque saepe prodigia, quibus obstupefacti homines, fidem commodent simulacris divinitatis ac numinis.* Dabei versteht sich von selbst, dass, was auf der einen Seite Feindschaft gegen Gott ist, auf der andern das Bestreben ist, sich selbst göttliche Ehre zuzueignen. Die Täuschung, durch die die Dämonen die Menschen betrügen, hat die Absicht, sich selbst an die Stelle des wahren Gottes zu setzen und sich unter dem Scheine wahrer Götter verehren zu lassen. *Quia sunt veritatis inimici et praevaricatores Dei, nomen sibi et cultum Deorum vindicare conantur.* Zugleich aber suchen sie dadurch ihre materielle sinnliche Natur zu befriedigen. Dass die Dämonen in dieser Absicht den heidnischen Opfercultus eingeführt haben, und sich aus diesem Grunde der heidnischen Opfer freuen, ist die gewöhnliche Vorstellung der Kirchenlehrer. Gierig haschen sie, sagt Athenagoras Leg. 27, nach Opferdampf und Opferblut, und selbst Origenes glaubte, dass sie ohne Weihrauch und die ihren Körpern angemessene Nahrungsmittel nicht bestehen können. Exhort. ad mart. c. 45. (Vgl. c. Cels. 3, 29. 4, 31.) Alle diese Zwecke, die die Dämonen gehabt haben sollen, als sie die Maske der heidnischen Götter annahmen, mussten um so vollständiger erreicht werden, je mehr es ihnen gelang, dem Dämonischen den täuschenden Schein des Göttlichen zu geben. Desswegen sahen Kirchenlehrer, die in manchem heidnischen eine gewisse Ähnlichkeit und Analogie mit Christlichem nicht verkennen konnten, aber doch keine reelle Verwandtschaft des Heidenthums mit dem Christenthum zugeben wollten, in mehreren

heidnischen Lehren und Gebräuchen eine vom Teufel und seinen Dämonen absichtlich bewirkte Nachäffung der göttlichen Wahrheit. Eine solche Nachäffung sind nach Justin, Dial. mit Tryph. 69 f, Apol. 1, 64. 66, die heidnischen Fabeln von Dionysos und Herakles, die Geburt des Perseus von einer Jungfrau, die Entstehung der Athene aus dem Haupt des Zeus u. s. w., nach Tertullian, De praescr. haer. 40, die heidnischen Mysterien [1]). Kein Wunder daher nach allem Bisherigen, dass das Reich der Dämonen, so oft der Polytheismus in Gefahr war, gestürzt zu werden, in eine grosse Bewegung gerieth. Diess verursachte schon dem weisen Sokrates, als er die heidnischen Götter läugnete, den Tod, wie nachher Christus, und nun suchen sie auf jede Weise die Verbreitung des Christenthums zu verhindern. Ἑώρων γὰρ (οἱ φιλοσώματοι δαίμονες) τὰς λοιβὰς καὶ τὰς κνίσσας, ἐφ᾽ αἷς λίχνως ἥδοντο, καθαιρουμένας ἐκ τοῦ κρατεῖν τὰ Ἰησοῦ μαθήματα. Orig. c. Cels. 3, 29. So gross aber die Macht ist, die die Dämonen durch das Heidenthum haben, so wenig vermögen sie doch auszurichten, wofern nur der Mensch die Mittel gebraucht, die ihm zum Widerstand gegen sie gegeben sind. Es hängt ja nur von der Freiheit des Menschen ab, wie weit er ihnen Einfluss auf sich gestatten will (Orig. De princ. 3, 2, 4); kann aber auch der Mensch ohne göttlichen Beistand sie nicht besiegen (a. a. O. c. 5), so ist doch ihre Macht durch das Christenthum schon gebrochen, und der Glaube und das Gebet des Christen, ja schon das Zeichen des Kreuzes, und selbst der blosse Name Jesu, sind die kräftigsten Waffen gegen sie. Durch den Widerstand der Christen wird das Heer der Dämonen immer mehr vermindert; vorzüglich tragen die christlichen Märtyrer

---

1) *Ipsas quoque res divinorum sacramentorum in idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos, expiationem delictorum de lavacro repromittit, et si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem etc.*

zum Sieg über sie bei [1]. Befremden muss es, wie selbst Origenes dem Namen Jesu eine so grosse wahrhaft magische Kraft zur Abwehr der Dämonen zuschreiben konnte [2]. Es zeigt sich aber auch hierin der Einfluss, welchen das Heidenthum noch immer auch auf solche Geister ausübte, die doch das Christenthum bereits in ihr volles Bewusstsein aufgenommen hatten.

Lehre vom Menschen.

Wir treten mit dieser Lehre in ein neues, vom bisherigen verschiedenes Gebiet des Dogma ein, aus dem Gebiet der Theologie im engern Sinn in das Gebiet der Anthropologie. Gott und Mensch sind die beiden Principien, von welchen jedes zuerst für sich zu betrachten ist, ehe die Lehren in Betracht kommen können, die durch das Verhältniss, in welches jene beide Principien zu einander treten, sich bilden.

Wir können in der Lehre vom Menschen zwei Haupttheile unterscheiden: 1. die Lehre von der Natur des Menschen überhaupt; 2. die Lehre von der Natur des Menschen, sofern auch die Sünde zu ihr gehört.

1. Die Lehre von der Natur des Menschen überhaupt.

1. Welche Principien unterschied man in der Natur des Menschen? Der hauptsächlich durch die platonische Philosophie eingeführten, auch im neuen Testament theils ausgesprochenen, theils vorausgesetzten Trichotomie in Geist, Seele und Leib folgten die meisten Lehrer. Wie wesentlich die Unterscheidung dieser drei Principien für die gnostischen Systeme war, erhellt von selbst aus der gegebenen Darstellung derselben. Wie sie überhaupt den Menschen als Mikrokos-

---

1) Vgl. Orig. c. Cels. 1, 6. 8, 36. 44. Hom. 15 über das Buch Josua 6. Clement. Hom. 9, 10 f.

2) Man vgl. was er überhaupt über die geheimnissvolle Bedeutung und Kraft der Namen sagt, c. Cels. 1, 24.

mos nahmen, so mussten sie die drei Principien, durch deren Zusammenwirken die bestehende Weltordnung entstanden ist, sich auch im Menschen vereinigt denken. Der Mensch ist zwar das Geschöpf des Demiurg, aber der Demiurg schuf, wie die Valentinianer nach Irenäus 1, 5, 5 lehrten, aus der Materie τὸν ἄνθρωπον τὸν χοϊκὸν, diesem habe er sodann den psychischen Menschen eingeblasen, aber mit dieser Einhauchung entstand zugleich durch die Einwirkung der Sophia, oder der Mutter Achamoth, auf den Demiurg, durch das geistige Princip, das sie, ohne dass er sich dessen bewusst war, als verborgenen Keim in ihm niederlegte, der πνευματικὸς ἄνθρωπος. Diese drei Principien, das materielle, psychische, geistige, sahen die Gnostiker der valentinianischen Schule in den drei Söhnen Adams, Kain, Abel, Seth, als Stammvätern des Menschengeschlechts so repräsentirt, dass sie sie, wie Tertullian adv. Valent. c. 29 sagt, als *argumenta naturae atque essentiae* betrachteten: ***choicum, saluti degeneratum ad Cain redigunt, animale mediae spei deliberatum ad Abel componunt, spiritale certae saluti praejudicatum in Seth recondunt.*** Das pneumatische ist nach der allgemeinen Lehre der Gnostiker ein Theil der göttlichen Lichtnatur. Nicht alle Menschen aber haben das πνεῦμα, sondern vorzugsweise nur die πνευματικοὶ, die eine eigene Menschenklasse bilden. Basilides nannte das pneumatische die ψυχὴ λογική; die Leidenschaften und Begierden, deren Quelle nach der gewöhnlichen Ansicht das Psychische ist, betrachtete er als fremdartige Anhängsel, als gewisse wirklich existirende Geister, die durch die ursprüngliche Verwirrung und Vermischung (σύγχυσις ἀρχική) zu der vernünftigen Seele hinzugekommen seien, und die blinde, der Vernunft widerstrebende Seele ausmachen. Zur Vertheidigung dieser Theorie schrieb der Sohn des Basilides, Isidor, eine Schrift περὶ προσφυοῦς ψυχῆς, in welcher er zu zeigen suchte, ὅτι μή ἐστιν ἡ ψυχὴ μονομερὴς, τῇ δὲ τῶν προσαρτημά-

τῶν βίᾳ τὰ τῶν χειρόνων γίνεται πάθη. Die προσφυὴς ψυχή, die hinzugekommene, gleichsam erst angewachsene Seele, sind die προσαρτήματα, diese sind das Accidens der ψυχὴ λογικὴ oder des λογιστικόν, das das Substanzielle der Seele ist. Clemens von Alexandrien, welcher Strom. 2, 20 diess mittheilt, bemerkt dabei: auch Isidor habe zwei Seelen in uns angenommen, wie die Pythagoreer.

Von selbst lässt sich erwarten, dass die platonisirenden Kirchenlehrer das Wesen des Menschen im Ganzen auf dieselbe Weise trichotomisch bestimmt haben werden. Unter ihnen nennt z. B. Justin in dem Fragment De resurr. c. 13 den Leib das Haus der ψυχή, und die ψυχὴ das Haus des πνεῦμα. Wie Gnostikern die Lehre von zwei Seelen beigelegt wird, so spricht Tatian Or. c. Gr. c. 12 von zwei verschiedenen πνεύματα, von welchen das eine ψυχὴ heisse, das andere vorzüglicher als die ψυχὴ und göttlicher Art sei. Durch das eine sei in uns etwas Materielles, durch das andere seien wir über die Materie erhaben. Nur setzte Tatian dieses höhere göttliche Princip in ein solches Verhältniss zur Natur des Menschen, dass er annahm, in Folge der Sünde haben nicht mehr alle Menschen die ursprünglichen drei Principien. Clemens nannte das höhere Princip, oder das πνεῦμα, platonisch τὸ ἡγεμονικόν, dessen Sitz die dem Menschen nach 1 Mos. 2, 7 von Gott eingehauchte ψυχὴ λογικὴ sei. Davon unterschied er als Princip des animalischen Lebens, der sinnlichen Empfindungen und Triebe τὸ πνεῦμα σαρκικόν, oder die σωματικὴ ψυχή, τὸ ἄλογον πνεῦμα. Strom. 5, 14. 6, 16. 7, 12. Origenes untersucht De princ. 3, 4, 1 f. die Frage, ob gleichsam zwei Seelen im Menschen anzunehmen seien, eine göttliche und himmlische, und eine geringere, oder ob es von der Verbindung mit dem Körper herrühre, dass wir zum Körperlichen hingezogen werden, oder ob es ein Drittes gebe, was einige Griechen annehmen, dass unsere Seele der Substanz nach eine und dieselbe,

aus verschiedenen Theilen bestehe, einem vernünftigen und unvernünftigen, welcher letztere sich wieder in die Affecte der Begierde und des Zorns theilen soll. Von dieser dritten Meinung sagt Origenes, sie scheine ihm durch die Auctorität der heil. Schrift nicht bestätigt zu werden; über die beiden andern Meinungen gibt er zwar in der genannten Stelle keine Entscheidung, folgt aber sonst der Unterscheidung zwischen πνεῦμα und ψυχή, die in der Schrift selbst deutlich gemacht werde, und zwar so, dass die ψυχή etwas mittleres sei, das für das Gute und Böse gleich empfänglich, sich bald mit dem Körper, bald mit dem Geiste vereinige, das πνεῦμα des Menschen aber, das in ihm sei, könne nichts Schlechtes in sich aufnehmen, nach Gal. 5, 22, wo nicht das πνεῦμα ἅγιον zu verstehen sei. In Joh. T. 32, 11. Auch Irenäus nennt 5, 6, 1. die *anima* und den *spiritus* Theile des Menschen, betrachtet aber den *spiritus* als den dem Menschen mitgetheilten göttlichen Geist, welcher ihm auch fehlen kann [1]). Die Seele ist ihm, wie dem Origenes, das in der Mitte zwischen dem Geist und dem Körper Schwebende, sich bald mit diesem, bald mit jenem Vereinigende. Es macht diess schon den Übergang zu der Meinung Tertullian's, dass die Seele eine einfache Substanz sei, und daher zwischen Seele und Geist nicht unterschieden werden dürfe. Ausdrücklich erklärt sich Tertullian gegen diese Unterscheidung De an. c. 22. Wenn Seele und Geist zwei Principien seien, so können sie auch getrennt werden, bleibe nun aber das Eine, während das Andere gehe, so entstehe ein *concursus mortis et vitae.* Die Einheit und Integrität des geistigen Lebens werde dadurch aufgehoben. Diess könne nicht geschehen, also können es auch nicht zwei

---

1) *Quum spiritus Dei commixtus animae unitur plasmati, propter effusionem spiritus spiritualis et perfectus homo factus est, — si autem defuerit animae spiritus, animalis est vere, qui est talis, et carnalis derelictus imperfectus erit.*

Principien sein. Geist und Seele sind nicht neben einander, sondern ineinander, d. h. es ist nur dasselbe Eine geistige Princip, die Seele.

2. Dachte man sich die Seele körperlich oder unkörperlich? Den reinen Begriff der Immaterialität finden wir eigentlich bei keinem Kirchenlehrer unserer Periode, nur dachten sie sich die Seele bald mehr, bald weniger körperlich. Geradezu sprach sich für die Materialität der Seele, mit Verwerfung der von griechischen Philosophen aufgestellten entgegengesetzten Meinung, Tertullian aus. De an. Er schreibe der Seele, sagt er c. 9, einen Körper *propriae qualitatis et sui generis* zu, und gebe ihr auch alle aus der Körperlichkeit folgenden Eigenschaften, *ut habitum, ut terminum,* die drei räumlichen Dimensionen, Länge, Breite, Höhe. Auch eine Gestalt, *effigies,* habe die Seele, und zwar die *effigies ejus corporis, quod unaquaeque circumtulit,* wofür er einen sprechenden Beweis in der Parabel vom reichen Manne fand, in den Fingern, die Lazarus auch nach dem Tode noch hatte. Auch haben ja viele schon in Visionen Seelen gesehen. Irenäus stellte sich das Verhältniss der Seele zum Körper in Hinsicht der Gestalt so vor: wie Wasser in dem Gefässe, in das es gegossen ist, wenn es gefriert, die Form des Gefässes annimmt, so haben die Seelen die Gestalt des Körpers, *ipsi enim adaptatae sunt vasi.* 2, 19, 6. Doch sprach auch er von der Unkörperlichkeit der Seele. 5, 7, 1. Kirchenlehrer, welche zwischen Seele und Geist unterscheiden, hielten um so mehr die Seele für körperlich, wie Tatian Or. c. Gr. c. 12. Bestimmter behauptete zwar Origenes die Unkörperlichkeit der Seele, weil sie als körperliches Wesen keine Begriffe von unkörperlichen, abstracten Gegenständen haben könnte, und weil überhaupt alle denkenden Wesen unkörperlich seien, zugleich nahm aber Origenes den Begriff des Unkörperlichen, sofern er nicht der Gottheit beigelegt wird, blos relativ. De princ. 1, 1, 9. Mit

der Frage über die Körperlichkeit der Seele hängt genau zusammen

3. Die Frage über ihren Ursprung. Diese Frage kam öfters zur Sprache. Wie verschieden sie aufgefasst wurde, sehen wir aus Origenes In Cant. Cant., wo folgende Fragen hierüber aufgeführt werden: Es frage sich, ob die Seele geschaffen sei, oder nicht, und wenn sie geschaffen, wie sie geschaffen sei, ob, wie einige glauben, im Samen des Körpers auch ihre Substanz eingeschlossen sei, so dass ihr Ursprung mit dem Ursprung des Körpers zusammenfalle, oder ob sie geschaffen von aussen komme, und sich mit dem im Mutterleib gebildeten Körper verbinde, und wenn diess der Fall sei, ob sie erst kurz zuvor geschaffen sei, so dass die Nothwendigkeit, einen Körper zu beseelen, als die Ursache anzusehen sei, dass sie geschaffen wurde, oder ob sie schon längst geschaffen sich aus irgend einem Grunde mit einem Körper verbinde. Diese letztere Meinung, die von der Präexistenz der Seelen, war die von Origenes selbst angenommene, in dessen System diese Lehre eine wichtige Stelle einnahm, wovon jedoch schicklicher bei dem zweiten Punkt, der Lehre von der Sünde, weiter die Rede sein wird. Schon in unserer Periode bestritt auch diese Lehre des Origenes sein bekannter Gegner Methodius, weil sich nicht annehmen lasse, dass die Seele zur Strafe für frühere Sünden in den Körper versetzt sei (bei Photius Bibl. cod. 234), obgleich Methodius in seinem Sympos. decem virg. Orat. 2 und 6 sich selbst für die Idee der Präexistenz erklärt. Dagegen vertheidigte Pamphilus in seiner Apologie des Origenes seinen Lehrer durch die Bemerkung, dass es hierüber keine bestimmte Kirchenlehre gebe [1]). Bei der grossen Verschiedenheit der Meinungen der Kirchenlehrer über diesen Punkt sei auch Origenes wegen seiner Meinung nicht zu tadeln, um so weni-

---

1) Apol. des Pamph. in Orig. Opp. ed. de la Rue. T. IV. App. S. 43.

ger, da die übrigen Meinungen eher auf grössere Schwierigkeiten führen. Wenn man mit mehreren annehme, dass die Seelen erst dann geschaffen werden, wenn sie mit den schon gebildeten Körpern verbunden werden sollen, so liege in der grossen Verschiedenheit der Körper und der Lebensverhältnisse, in welche die Seelen eintreten, ein Grund, Gott der Ungerechtigkeit anzuklagen. Sollen aber die Seelen in dem Samen des Körpers enthalten sein und als Absenker aus der von Gott dem Adam eingehauchten Urseele sich fortpflanzen, so folge ja hieraus, weil die Seele aus der Substanz Gottes ist, dass die Substanz Gottes der Sünde, der Strafe und dem Tode unterworfen ist: wie denn unter dieser Voraussetzung die Seelen anders als sterblich gedacht werden können? So wenig man nun diejenigen, die sich zu einer der zuvor genannten Meinungen bekennen, mit Recht Häretiker nennen könne, desswegen, weil weder in der h. Schrift noch in der Kirchenlehre über diese Frage etwas bestimmtes enthalten sei, ebenso wenig dürfe man es dem Origenes zum Vorwurf machen, dass er seine Ansicht hierüber ausgesprochen habe. Dass die Kirchenlehre hierüber die Speculation frei lasse, bemerkt Origenes selbst [1]).

Von den beiden in der Apologie des Pamphilus unterschiedenen Meinungen, von welchen man die eine als Creatianismus, die andere als Traducianismus zu bezeichnen pflegt, hat die letztere ihren Hauptrepräsentanten in Tertullian, zu dessen Ansicht von der körperlichen Natur der Seele sie ganz passte. Die Seele pflanzt sich *per traducem* fort [2]). Es ist

---

1) De princ. I. pr. 5. *De anima utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis seminibus corporalibus habeatur, an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum initium si genitum est aut non genitum, vel certe si extrinsecus corpori inditur necne, non satis manifesta praedicatione distinguitur.*

2) Oder wie Tertullian, De anima c. 19, sich ausdrückt: *Hominis anima velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta et genitalibus*

ein und derselbe Moment, in welchem Seele und Körper entstehen [1]). Dabei nahm Tertullian an, dass die von Gott dem Urmenschen eingehauchte Seele, aus welcher als der *matrix omnium* alle andern Seelen entstanden sind, damit in dem Einen Adam, *ut in fonte naturae,* alles wäre, ein Theil der göttlichen Substanz war; der Mensch ist, wie Tertullian Adv. Prax. c. 5 sagt, *a rationali artifice non tantum factus, sed etiam ex substantia ipsius animatus.* Dieselbe, auf die mosaische Schöpfungsgeschichte gestützte Ansicht, dass die Seele ein Theil des göttlichen Wesens sei, ein μέρος θεοῦ καὶ ἐμφύσημα, wie Justin sagt in dem Fragment De resurr. c. 11 (vgl. Apol. 1, 61. Apol. 2, 8), oder θεοῦ μοῖρα, Tatian Or. c. Gr. 7, begegnet uns öfters, auch in den clementinischen Homilien, wo Hom. 16, 12 von den Seelen gesagt wird, sie seien mit dem Hauch Gottes bekleidet und aus Gott hervorgegangen, wenn auch nicht Götter, doch von derselben Substanz mit Gott; wie aber die Entstehung der einzelnen Menschenseelen zu denken sei, wird nicht weiter erklärt.

Andern Kirchenlehrern dagegen, die in Gott vorzüglich die Idee des Absoluten festhielten, schien durch jene Ansicht ein zu nahes Verhältniss zwischen Gott und dem Menschen gesetzt zu werden, sie sahen darin eine Trübung der Idee Gottes. Clemens von Alexandrien namentlich behauptet Strom. 2, 16, dass Gott in keinem physischen Verhältniss zu uns stehe; „es müsste denn nur einer zu sagen wagen, dass wir ein Theil von ihm und ὁμοούσιοι mit ihm sind, wobei ich nicht weiss, wie einer, der Gott kennt, diess hören kann, wenn er bedenkt, in wie vielem Bösen wir uns umherwälzen; denn

---

feminae foveis commendata cum omni sua paratura pullulat tam intellectu quam sensu.

1) *Etsi duas species confitebimur seminis, corporalem et animalem, indiscretas tamen vindicamus, et hoc modo contemporales ejusdemque momenti.* c. 27.

daraus würde folgen, dass Gott, was sich nicht einmal sagen lässt, theilweise sündigt, da ja die Theile Theile des Ganzen sind und zusammen das Ganze ausmachen, wenn sie es aber nicht ausmachen, auch nicht Theile sind" (derselbe Grund, welchen Pamphilus gegen den, auch von Clemens Str. 6, 16 ausdrücklich verworfenen, Traducianismus geltend macht). Ebenso erklärt es ORIGENES In Joh. T. 13, 25 für eine gottlose Behauptung, dass die, die Gott im Geiste anbeten, ὁμοούσιοι seien mit der ungezeugten und allseligen Natur Gottes. Ob übrigens schon CLEMENS, wie Origenes, eine Präexistenz der Seelen annahm, ist nicht ganz gewiss: er sagt hierüber nur Str. 6, 16, die Seele kommt von aussen herein (ἐπεισκρίνεται), und Strom. 4, 26, οὐκ οὐρανόθεν καταπέμπεται δεῦρο ἐπὶ τὰ ἥττω ψυχή. Was die Gnostiker über den Ursprung der Seele lehrten, ergibt sich von selbst: das πνεῦμα ist eine Emanation Gottes, die ψυχὴ vom Demiurg geschaffen.

4. Den höchsten Vorzug des Menschen als eines geistigen Wesens setzte man in die Freiheit und Unsterblichkeit. Über die Freiheit war, soweit sie nicht Gnostiker zu beschränken und die Natur über die sittliche Selbstbestimmung zu setzen schienen, kein Zweifel, und allgemein wurde von den Kirchenlehrern anerkannt, dass ohne sie der Unterschied des Guten und Bösen hinwegfalle, und keine Zurechnung stattfinde. JUSTIN Apol. 1, 43. THEOPHILUS Ad Autol. 2, 27. IRENÄUS 4, 38. Selbst die Kirchenlehre enthielt diese Bestimmung. ***Est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis.*** Den Begriff der Freiheit bestimmte ORIGENES so, dass er ihr ihren Sitz in der Seele anwies, sofern die Seele zwischen Geist und Körper in die Mitte gestellt sich mit freier Wahl für das eine oder andere dieser beiden Principien entscheidet. Comm. in Ep. ad Rom. Der Verfasser der Clementinen, welcher auch die Freiheit für einen unveräusserlichen Grundzug der menschlichen

Natur hält und behauptet, Gott habe, weil er wusste, dass die Tugend, wenn nicht frei erworben, ohne Werth sei (Homil. 11, 8), den Menschen mit freiem Wahlvermögen zwischen die zwei entgegengesetzten Principien hineingestellt (2, 15), sucht zugleich die Schwierigkeiten zu heben, die bei dieser Lehre in Betracht kommen. Was das Verhältniss des Menschen zu Gott betrifft, so sei zwar, sagt der Verfasser, die menschliche Seele in so inniger Verbindung mit Gott, dass sie nur durch Einathmen der von ihm ausströmenden geistigen Kraft ihr Leben hat (17, 10); doch gebe er ihr desswegen nicht auch ihre Gedanken ein, welche Behauptung vielmehr, weil Gott dann auch der Urheber der bösen Gedanken würde, für eine Gotteslästerung erklärt wird (11, 8). Wenn ferner auch das Böse um des Guten willen nothwendig sei, nach dem Ausspruch Jesu Matth. 18, 7, um dadurch die Guten zu prüfen, so stehe es doch dem Menschen frei, sich zum Werkzeug des von Gott geordneten Bösen herzugeben oder nicht (12, 29). Ebenso wenig thue das Verhältniss des späteren Entschlusses zu dem früheren der Freiheit Eintrag. Wenn auch allerdings der spätere durch den früheren determinirt sei, so werde dadurch die Freiheit doch nicht aufgehoben, wenn nur der erste Entschluss wirklich frei war. Zuerst sei jeder durch sich selbst gut oder böse, das zweite Gute oder Böse aber komme je nach seinen früheren Thaten durch ihn zu Stande, indem er sich durch den ersten Entschluss dem guten oder bösen Geist als Werkzeug hingegeben habe (12, 29 f.). Doch kann der Verfasser auch in dieser Beziehung keinen absoluten Determinismus angenommen haben, wie aus seiner Lehre vom Ebenbild Gottes hervorgeht.

Auch die Unsterblichkeit betrachtete man allgemein als eine Eigenschaft der Seele; nur war man darüber nicht einig, ob die Seele schon von Natur und an und für sich unsterblich sei, oder blos fähig, unsterblich zu werden. Die drei Kirchen-

lehrer JUSTIN, TATIAN und THEOPHILUS behaupteten das letztere im Zusammenhang mit ihrer Ansicht von dem Verhältniss des πνεῦμα und der ψυχή. Der Geist ist an und für sich ewig, die Seele aber, zwischen Geist und Körper in der Mitte stehend und einer innigeren Verbindung mit beiden fähig, kann auch an dem Loose sowohl des Geistes als des Körpers Theil nehmen, und ist an und für sich in Beziehung auf Sterblichkeit und Unsterblichkeit indifferent; sie kann zwar sterben, wie der Körper, aber sie ist nicht nothwendig sterblich, sie kann unsterblich werden mit dem Geist, aber sie ist es nicht, wie dieser, durch sich selbst. THEOPHILUS Ad Autol. 2, 24: μέσος ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει, οὔτε θνητὸς ὁλοσχερῶς, οὔτε ἀθάνατος τὸ καθόλου, δεκτικὸς δὲ ἑκατέρων, vgl. 27. Ebenso TATIAN Or. c. Gr. 13: οὐκ ἔστιν ἀθάνατος ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν, θνητὴ δέ· ἀλλὰ δύναται ἡ αὐτὴ καὶ μὴ ἀποθνήσκειν. Tatian sagt daher auch c. 15 von der Seele πολυμερής ἐστι καὶ οὐ μονομερής. Tritt die Seele in innigere Verbindung mit dem Geist, dem Göttlichen und Ewigen im Menschen, so wird sie geläutert und vergeistigt, sie nimmt an der Natur und dem Schicksal des Geistes, also auch an seiner Unsterblichkeit, an seinem ewigen, mit Bewusstsein verbundenen Leben Antheil; tritt sie dagegen in innigere Verbindung mit dem sinnlichen Princip im Menschen, mit dem Leib, dem irdischen und vergänglichen, so wird sie selbst sinnlich und leiblich, und ist dann dem Tode und dem Verlust des Bewusstseins durch denselben unterworfen. Unter dem Tod verstanden diese Kirchenlehrer keineswegs eine absolute Vernichtung, sondern nur den Verlust des Bewusstseins, dessen die Seele eben durch ihre Einheit mit dem Geist theilhaftig ist. Die Seele hört nicht völlig auf, zu sein, sie wird nur aus der Verbindung losgerissen, in welcher sie bisher als integrirender Theil eines Ichs, einer Persönlichkeit existirt hatte, und sinkt in den bewusstlosen unpersönlichen Zustand, zu dem blos animalischen Leben, welches ihr

getrennt vom Geiste zukommt, herab, wie auch der Körper im Tode nicht eigentlich vernichtet, sondern nur in seine Elemente aufgelöst, und dem allgemeinen kosmischen Leben zurückgegeben wird. Tatian a. a. O. Der gewöhnliche Grund gegen die angeborene Unsterblichkeit der Seele ist, dass sie erzeugt sei; denn wenn sie unsterblich sein sollte, müsste sie auch unerzeugt sein. Justin Dial. c. Tr. c. 5. Auch schien das sittliche Streben des Menschen nur mit der Voraussetzung vereinbar, dass ihm die Unsterblichkeit, die man sich gerne zugleich als seliges Leben dachte, nicht schon von Natur zukommt, sondern erst als Lohn desselben. Theophilus Ad Aut. 2, 27 [1]). In der lateinischen Kirche hielten Arnobius und Lactantius die Seele ihrer Natur nach für sterblich. ***Animae sunt mediae qualitatis,*** sagt der erstere Adv. gent. 2, 14, und der letztere Inst. div. 7, 5: ***Nihil interesset inter justum et injustum, siquidem omnis homo natus immortalis fieret. Ergo immortalitas non sequela naturae, sed merces praemiumque virtutis est.***

Den Übergang von dieser Meinung zu jener andern, dass die Seele ihrer Natur nach unsterblich sei, scheint Irenäus zu machen. Er behauptet zwar 5, 7, 1: ***caro est, quae moritur et solvitur, sed non anima, neque spiritus*** [2]); sagt aber auch wieder 2, 34, 4: ***anima ipsa quidem non est vita, participatur a Deo sibi praestitam vitam.*** Das Leben ist der Seele erst mitgetheilt, daher hängt es von dem Willen Gottes ab, wie

---

1) Vgl. Olshausen, Königsb. Osterprogr. 1827. *Antiquissimorum ecclesiae graecae patrum de immort. animae sententiae recensentur.* Theol. Stud. u. Krit. I, 2. S. 425.

2) *Mori enim est, vitalem amittere habilitatem, et sine spiramine in posterum et inanimalem et immemorabilem fieri, et deperire in illa, ex quibus et initium substantiae habuit. Hoc autem neque animae evenit, est enim flatus vitae, neque spiritui, incompositus est enim spiritus et simplex, qui resolvi non potest, et ipse est vita eorum, qui percipiunt ipsum.* A. a. O.

lange er sie fortdauern lassen will (vgl. § 3). Doch will wohl Irenäus damit nur sagen, die Seele ist unsterblich, aber ihre Unsterblichkeit ist ein Geschenk Gottes. Bestimmter schreiben Tertullian und Origenes der Seele die Unsterblichkeit als eine zu ihrem Wesen gehörende Eigenschaft zu. Nach Tertull. De an. 22 ist sie unsterblich, weil sie durch den Hauch Gottes entstanden ist; auch beruft sich Tertullian auf ihre Untheilbarkeit und ihre nie aufhörende Thätigkeit, c. 51. Origenes gründet die Unsterblichkeit der Seele auf ihre Verwandtschaft mit der Lichtnatur Gottes, und auf ihre Fähigkeit, die Idee Gottes in sich aufzunehmen. De princ. 4, 36.

Obgleich zwischen den bisher erwähnten beiden Meinungen in Hinsicht des religiösen Moments kein grosser Unterschied zu sein scheint, so kam es doch zu einer öffentlichen Streitverhandlung hierüber. Als unter den arabischen Christen eine Partei die Behauptung aufstellte, dass die Seele mit dem Körper zugleich sterbe, und erst bei der Auferstehung zugleich mit dem Körper erweckt werde, erschien diese Meinung als ketzerisch, es wurde eine grosse Synode für nothwendig gehalten, zu welcher auch Origenes zugezogen wurde. Es gelang ihm die natürliche Unsterblichkeit der Seele so geltend zu machen, dass jene Partei ihrem Irrthum entsagte. Euseb. K.G. 6, 37. Man vermuthet nicht ohne Grund, dass es eine judaisirende Partei war, da überhaupt die Meinung, dass die Seele nicht von Natur unsterblich sei, ursprünglich aus der jüdischen Religion geflossen zu sein scheint, wenigstens ihrem Geiste am meisten verwandt ist; daher sie auch in den Clementinen sich findet, z. B. Hom. 16, 10. Mit der Lehre von den Vorzügen der menschlichen Natur hängt genau zusammen:

5. Die Lehre vom Ebenbild Gottes. Es sollte dadurch im Allgemeinen der Vorzug der menschlichen Natur bezeichnet werden, man gab ihm aber verschiedene Beziehungen. Auf den Körper wurde es bezogen von dem Verfasser der Clemen-

tinischen Homilien, nach welchem der nach der Gestalt Gottes geformte Leib des Menschen das Bild, die εἰκών Gottes ist. Hom. 3, 7. 10, 6. 7. 11, 4. Ebenso schliesst Justin in dem Fragm. de resurr. 7 aus 1 Mos. 1, 26. 2, 7, dass κατ' εἰκόνα θεοῦ πλασσόμενος ὁ ἄνθρωπος ἦν σαρκικός, und bemerkt, ohne Zweifel gegen Gnostiker, dass es desswegen ungereimt sei, den von Gott nach seinem Bilde gebildeten Leib ehrlos zu nennen. Auch Irenäus und Tertullian hatten dieselbe Ansicht, wenn jener die *imago* in das *plasma* setzt, 5, 6, 1, dieser in die *effigies*, De bapt. 5. De resurr. carnis c. 6 sagt Tertullian: *limus jam tunc imaginem induens Christi futuri in carne non tantum opus Dei erat, sed etiam pignus;* wenn aber der Mensch schon damals das Bild des einst im Fleische erscheinenden Christus sein sollte, so musste er dieses Bild auch im Fleische an sich tragen. Zunächst war es der Logos, der selbst das Ebenbild Gottes ist, nach dessen Bild der Mensch geschaffen wurde; daher lag schon in der Schöpfung auch die Idee der Menschwerdung. Doch behauptet Tertullian auch wieder, Adv. Marc. 2, 5, nicht in Ansehung des Gesichts und der bei den Menschen so verschieden gestalteten körperlichen Züge sei der Mensch *ad uniformem Deum expressus,* sondern nur in Ansehung der Substanz, die er von Gott erhielt, *id est animae ad formam Dei respondentis.* In jedem Falle bezogen Irenäus und Tertullian das Bild Gottes zugleich auf Eigenschaften der Seele, wobei dann auch zwischen Bild und Ähnlichkeit, *imago* und *similitudo,* unterschieden und die Ähnlichkeit in Vernunft und Freiheit, wie von Irenäus 4, 4, Tertull. Adv. Marc. 2, 5, oder auch in die Unsterblichkeit, wie von Tertullian, De bapt. 5, und dem Verfasser der Clementinen, Homilien 16, 10, gesetzt wurde. Die Alexandriner erklärten sich ausdrücklich gegen die Beziehung des göttlichen Ebenbilds auf den Körper; οὐ γὰρ θέμις, sagt Clemens Strom. 2, 19, θνητὸν ἀθανάτῳ ἐξομοιοῦσθαι. Vgl. Orig. c. Cels. 6, 63. Nur im

νοῦς und λογισμὸς soll es bestehen nach Clemens a. a. O., wodurch der Herr die auf das Wohlthun und das Herrschen sich beziehende Ähnlichkeit versiegle; denn Herrschaften werden nicht durch Eigenschaften des Körpers, sondern die Urtheile des Geistes geführt. Strom. 2, 22 führt Clemens die Ansicht, die mehrere haben, an: Das Bild Gottes empfange der Mensch bei der Geburt durch seine Anlage, die Ähnlichkeit erlange er in der Folge durch Streben nach sittlicher Vollkommenheit. Ebenso unterscheidet Origenes, wenigstens De princ. 3, 6, 1: *imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit, similitudinis autem perfectio in consummatione servata est* [1]. Sonst aber bezieht Origenes auch die εἰκών, ohne sie von der ὁμοίωσις zu unterscheiden, auf das Sittliche, wie z. B. c. Cels. 6, 63, wo er sagt, durch den innern Menschen werde das κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ erreicht, wenn man vollkommen werde, wie der Vater im Himmel vollkommen ist. Auch Tatian Or. c. Gr. 13 sagt einfach, das πνεῦμα, das mehr sei als die ψυχή, sei θεοῦ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις.

Aus solchen Erklärungen über das göttliche Ebenbild ergibt sich von selbst, wie man über die Vollkommenheit des ersten Menschen, und den Verlust des Ebenbilds urtheilte. Dass schon damals die Frage über die Vollkommenheit des ersten Menschen aufgeworfen wurde, sehen wir aus Clemens Strom. 6, 12. Häretiker, also Gnostiker, die den Demiurg vom höchsten Gott unterschieden, und die Unvollkommenheit des geschaffenen Menschen als einen Beweis der Unvollkommenheit des Weltschöpfers geltend machten [2], setzten den Orthodoxen mit der Frage zu: ist Adam vollkommen oder unvollkommen geschaffen worden? Ist er unvollkommen geschaffen, wie kann er das Werk des vollkommenen Gottes

1) Vgl. c. Cels. 4, 30.
2) Vgl. des Verf. Manichäisches Religionssyst. S. 150.

sein? ist er vollkommen geschaffen, wie konnte er sündigen? Darauf sei zu erwiedern, sagt Clemens, dass er zwar nicht im Zustande reeller sittlicher Vollkommenheit geschaffen wurde, aber doch mit der Anlage dazu, denn viel komme darauf an, die Fähigkeit zur Erwerbung der Tugend zu haben. Vollkommen war Adam, sagt Clemens 4, 23 in derselben Beziehung, in Hinsicht seiner πλάσις, denn es fehlte ihm nichts von demjenigen, was zur Idee und Gestalt des Menschen charakteristisch gehört; dass er allmälig zur Vollkommenheit gelangte und durch Gehorsam gerecht würde, diess ist es, was ihn zum Mann machen sollte und von ihm selbst abhieng. In demselben Sinne sagt daher Irenäus 4, 38, der erste Mensch sei im Zustand der Kindheit gewesen. *Deus ipse quidem potens fuit, homini praestare perfectionem ab initio, homo autem impotens, percipere illam, infans enim fuit.* Vgl. Theophilus Ad Autol. 2, 25. Von einem Verlust des göttlichen Ebenbilds konnten daher die Alexandriner nicht reden. Ἡμεῖς γὰρ, sagt daher Clemens Cohort. ad Gr. 4, ἡμεῖς ἐσμεν οἱ τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ περιφέροντες ἐν τῷ ζῶντι καὶ κινουμένῳ τούτῳ ἀγάλματι, τῷ ἀνθρώπῳ, σύνοικον εἰκόνα, σύμβουλον, συνόμιλον. Denn das Bild Gottes ist, wie Clemens a. a. O. c. 10 sagt, der Logos, und das Bild des Logos ist der Mensch. Der wahre νοῦς oder λόγος ist in dem Menschen, und desswegen wird vom Menschen gesagt, er sei nach dem Bilde und nach der Ähnlichkeit Gottes geschaffen. Wenn gleichwohl Epiphanius, Haer. 64, 4, dem Origenes die Behauptung zum Vorwurf macht, Adam habe τὸ κατ' εἰκόνα verloren, so kann sich diess nur auf die ὁμοίωσις beziehen, von welcher allerdings gesagt werden musste, dass sie so viele Menschen nicht so haben, wie es ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäss sei.

Eine sehr hohe Vorstellung von der Vollkommenheit des ersten Menschen hat der Verfasser der Clementinen, indem er ihn als den wahren Propheten, als denselben, welcher in

der Folge in Christus wieder erschien, betrachtet. Das Bild Gottes besteht nach diesem Schriftsteller in der Herrschaft über alles Geschaffene durch die Vernunft, das sich der Mensch theils reell durch Beherrschen, theils ideell durch Begreifen unterwirft. In dieser letzteren Beziehung wird namentlich angeführt das Vermögen des Menschen, den unsichtbaren Gott zu erkennen, die Namen der Engel zu erforschen, gegen giftige Schlangen Beschwörungen zu erfinden. Hom. 3, 36. Dass aber so viele der Substanz nach bessere Dinge dem Menschen dienen, wie die Gestirne, davon ist der Grund, dass er das Bild Gottes an sich trägt. 16, 19. Das Bild Gottes tragen nach dem Verfasser noch jetzt alle Menschen, die Ähnlichkeit aber nur die Guten, denn sie ist der reine Sinn einer guten Seele, 10, 6. 7. 11, 4; nur rechnet er zu der verlierbaren Ähnlichkeit mit Gott auch die Unsterblichkeit der Seele, sofern sie von der moralischen Beschaffenheit abhängt: welche Seele durch Abfall von Gott sein Bild, das Gewand der Seele zur Unsterblichkeit, verliert, wird nach ausgestandener Strafe vernichtet werden. 16, 10. Und sofern Bild und Ähnlichkeit es sind, um deren Willen die Natur dem Menschen gehorcht, so ist durch den Verlust der Ähnlichkeit Gottes die Herrschaft des Menschen über die Natur geschwächt, 10, 6; aber es kommt nur auf den Menschen selbst an, durch gute Thaten die Ähnlichkeit mit Gott und dadurch die Herrschaft über alles wieder zu erwerben. Bestimmter musste freilich Tatian den Verlust des göttlichen Bildes behaupten. Denn wenn das Bild Gottes in der innigsten Verbindung zwischen der Seele und dem Geist Gottes lag, so dass durch den Geist Gott selbst im Menschen wohnte, so ist es die Sünde, durch welche die Seele das innige Band mit dem Geiste zerriss. Desshalb müssen wir jetzt, sagt Tatian c. 15, was wir verloren haben, wieder suchen, wir müssen streben, die Seele

mit dem heiligen Geiste zu vereinigen, und die innigste Verbindung mit Gott herstellen. Diess führt von selbst auf die

2. Lehre von der Sünde.

Dass der Mensch sich im Zustande der Sünde befinde, dass die Sünde unter den Menschen mit dem 1 Mos. 3 erzählten Sündenfall ihren Anfang genommen und dieser somit auf das ganze Menschengeschlecht sich erstreckende Folgen gehabt habe, war einstimmige Lehre der Kirchenlehrer. Gnostiker dagegen, welche nicht den höchsten Gott, sondern nur den unvollkommenen Demiurg für den Schöpfer der Menschen hielten, hatten die entgegengesetzte Ansicht: sie sahen in der Übertretung des vom Demiurg gegebenen Gebots ein nothwendiges Entwicklungsgesetz, einen Durchgangspunkt zu einer höhern Entwicklungsstufe, auf welcher durch die Erkenntniss des Guten und Bösen in dem Menschen das Bewusstsein der höheren geistigen, ihm nicht von dem Demiurg, sondern der Sophia verliehenen Natur erwachte. Daher galt den Ophiten namentlich die Schlange als das Bild und Organ der die Zwecke der höheren Weltordnung ohne Wissen des Demiurgs realisirenden Sophia [1]). Dass der erste Mensch wirklich die 1 Mos. 3 erzählte Sünde begangen habe, läugnete nur der Verfasser der Clementinen, welcher diese Erzählung, die ihm mit der Vollkommenheit des ersten Menschen zu streiten schien, ebendesswegen unter die unterschobenen zählte und Widersprüche in ihr nachwies. „Wie sollte der, der allen Geschöpfen den ihrer Natur zukommenden Namen gab, nöthig gehabt haben, nach einem Baum zu greifen, um Gutes und Böses zu erkennen? Das glauben nur die Unverständigen, die ein vernunftloses Thier für mächtiger halten, als Gott, der die ersten Menschen und alles schuf." Hom. 3, 21. „Der erste Mensch hatte das Wohlwollen eines ächten Vaters gegen seine Kinder, und wollte,

1) Vgl. die christl. Gnosis S. 178 f.

dass sie Gott lieben und von ihm geliebt werden. Er zeigte ihnen den zur Freundschaft Gottes führenden Weg und gab ihnen das ewige Gesetz. So lange sie dem Gesetz gehorchten, hatten sie alles im Überfluss und erreichten die Fülle der Jahre ohne Unlust und Krankheit. Da es aber in der Natur des Menschen liegt, wenn er die Übel noch nicht empfunden hat, sich gegen die Güter unempfindlich zu verhalten, so vergassen die Menschen auf undankbare Weise Gottes als des Gebers ihrer Glückseligkeit, und glaubten, es gebe keine Vorsehung, weil sie ohne vorangehende Anstrengung das Gute als Lohn empfiengen. Daher traf sie die gerechte Strafe, die das Gute als schädlich entfernte und das Böse als nützlich einführte.“ Darauf erfolgte sodann die schon erwähnte Verführung durch höhere Geister. Hom. 8, 10 f. Eigentlich aber hat nach der Weltanschauung der Homilien der Ursprung der Sünde darin seinen Grund, dass die Ordnung der Syzygien von Adam an plötzlich umschlug und nicht mehr wie in ihm das Bessere dem Schlechteren, sondern das Schlechtere dem Besseren vorangieng. Dass seitdem das weibliche Princip, als das seiner Natur nach schwächere, schlechtere, unvollkommene, das vorangehende und vorherrschende ist, diess eben ist die durch den Sündenfall zu ihrer Macht und Herrschaft gekommene Sünde [1]).

Als Folge der ersten Sünde betrachteten die Kirchenlehrer nicht blos die Sünde der übrigen Menschen, sondern auch den Tod, und zwar den leiblichen Tod, zum Theil aber auch den Tod der Seele (vgl. z. B. ausser den obigen Stellen Theoph. ad Aut. 2, 27). Nur Clemens von Alexandrien scheint den Tod nur als natürliche Folge der menschlichen Organisation zu betrachten, wenn er Strom. 3, 9 sagt: φυσικῇ ἀνάγκῃ θείας οἰκονομίας γενέσει θάνατος ἕπεται, und Strom. 7, 11: Der

1) Vgl. Theol. Jahrb. 1844. S. 558 f.

Gnostiker wisse, dass Krankheit und Tod, πάντα τὰ τοιαῦτα κτίσεως ἀνάγκην εἶναι. Vermittelt aber dachte man sich den Tod der Menschen und die Sünde der ersten Menschen durch die Sünde jedes einzelnen. Justin wenigstens sagt ausdrücklich Dial. c. Tr. c. 88, das Menschengeschlecht sei von Adam an dem Tode und der Verführung der Schlange unterworfen gewesen, indem jeder aus eigener Schuld sündigte (παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν *i. e. sua culpa,* ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου). Aus diesem Grunde widerspricht Theophilus Ad Aut. 2, 25 der Meinung, dass die Frucht, von welcher die ersten Menschen assen, giftig gewesen sei. Der Ungehorsam sei die Ursache gewesen, dass der erste Mensch aus dem Paradiese vertrieben wurde: οὐ μέντοι γε ὡς κακοῦ τι ἔχοντος τοῦ ξύλου τῆς γνώσεως, διὰ δὲ τῆς παρακοῆς ὁ ἄνθρωπος ἐξήντλησε πόνον, ὀδύνην, λύπην, καὶ τὸ τέλος ὑπὸ θάνατον ἔπεσε. Ebenso muss offenbar das Verhältniss gedacht werden, wenn z. B. Irenäus vom Ungehorsam des ersten Menschen den Tod des ganzen Menschengeschlechts herleitet. 5, 19. 21. 23.

Wie weit nun dabei eine vom ersten Menschen auf die übrigen Menschen übergegangene Schuld als die vermittelnde Ursache zwischen der Sünde des ersten Menschen und dem Tod der übrigen Menschen gedacht wurde, hängt mit der weitern Frage zusammen, die Gegenstand der Untersuchung sein muss: ob der Mensch in Hinsicht seiner sittlichen Beschaffenheit sich in einem Zustande der Verschlimmerung befinde, dessen Ursache jenseits seines zeitlichen Bewusstseins liegt. In Beziehung auf diese Frage lassen sich drei verschiedene Meinungen unterscheiden: 1. Ein solcher Zustand findet nicht statt, die sittliche Beschaffenheit des Menschen ist noch jetzt im Wesentlichen dieselbe, wie sie ursprünglich war. 2. Es findet zwar ein solcher Zustand der Verschlimmerung statt, und die Ursache desselben liegt jenseits des zeitlichen Bewusstseins des Menschen, aber sie liegt doch nur in dem

einzelnen Menschen selbst. 3. Es findet ein solcher Zustand der Verschlimmerung statt, und es liegt nicht blos die Ursache desselben jenseits des zeitlichen Bewusstseins des Menschen, sondern sie ist auch nicht einmal in dem einzelnen Menschen selbst zu suchen, sondern in dem Urmenschen, von welchem er abstammt.

1. Die erste Meinung war die gewöhnlichste bei den Kirchenlehrern unserer Periode. Von einer angebornen, vom ersten Menschen auf seine Nachkommen sich fortpflanzenden Schuld und Sündhaftigkeit wusste man nichts, sondern nahm an, dass der Mensch nur insofern mit der Schuld der Sünde behaftet sei, sofern die Sünde seine eigene That sei. Wenn daher auch von einem im Menschen vorhandenen überwiegenden Hang zur Sünde die Rede ist, so ist derselbe nur der zur Natur des Menschen gehörende sinnliche Trieb, und die ganze sittliche Beschaffenheit des Menschen ist nur durch seine eigene Freiheit und Selbstbestimmung bedingt. Auf diese Weise erklären sich namentlich Justin, Athenagoras, Irenäus, Clemens von Alexandrien. Wenn Justin Apol. 1, 61 sagt: unsere erste Geburt geschehe auf eine für uns bewusstlose und unwillkürliche Weise, wir werden in schlechten Sitten und bösen Gewohnheiten erzogen, damit wir aber nicht Kinder der ἀνάγκη und ἄγνοια bleiben, sondern Kinder der προαίρεσις und ἐπιστήμη werden und Vergebung für die Sünden erhalten, die wir zuvor gethan haben, werden wir getauft, so ist unter ἀνάγκη nichts zu verstehen, was den Menschen von Natur zum Sünder macht, sondern ἀνάγκη ist, wie auch Plato diesen Ausdruck gebraucht, nur der sinnliche Naturtrieb, von welchem der Mensch sich beherrschen lässt, solange er sich noch nicht mit klarem Bewusstsein selbst bestimmt. Athenagoras sagt Leg. 25 geradezu, dass die angeborne Natur des Menschen sich in einem Zustande guter Beschaffenheit befinde (εὐτακτῶς ἔχει) und bei allen auf dieselbe Weise eingerichtet sei, aber

κατὰ τὸν ἴδιον ἑαυτοῦ λόγον, καὶ τὴν τοῦ ἐπέχοντος ἄρχοντος, καὶ τῶν παρακολουθούντων δαιμόνων ἐνέργειαν ἄλλος ἄλλως φέρεται καὶ κινεῖται. Auch Justin lässt Apol. 1, 10 böse Dämonen sich mit der ἐν ἑκάστῳ κακῇ πρὸς πάντα καὶ ποικίλῃ φύσει ἐπιθυμίᾳ als σύμμαχος verbinden, und Irenäus leitet diesen den Menschen beherrschenden dämonischen Einfluss von dem Sündenfall der ersten Menschen ab [1]). Allein eben diese Schriftsteller, und namentlich auch Irenäus, legen auf die freie sittliche Selbstbestimmung des Menschen so grosses Gewicht, dass nicht anzunehmen ist, sie haben sich dieselbe durch das Übergewicht des sinnlichen Hanges beschränkt gedacht, wenn sie auch gleich der Meinung waren, der Mensch sei seit Adams Verführung um so mehr verführbar und der Einwirkung der bösen Dämonen ausgesetzt. Irenäus weist ausdrücklich die Meinung derer zurück, die den Menschen schon von Natur das sein lassen, was er nur, sofern er sich selbst dazu bestimmt, sein kann. Wären von Natur, sagt er 4, 37, 2, die einen böse, die andern gut, so wären weder diese als Gute zu loben, da sie ja als solche geschaffen sind, noch jene zu tadeln, da auch sie schon ursprünglich so waren. Da aber alle dieselbe Natur haben und das Vermögen, das Gute zu bewahren und zu thun, und das Vermögen hinwiederum es zu verlieren und nicht zu thun, so werden die einen von Gott gelobt wegen ihrer Erwählung des Guten und der Beharrung in demselben, die andern bestraft wegen ihrer Verwerfung des Guten. Desswegen ermahnen die Propheten recht zu handeln, ὡς ἐφ' ἡμῖν ὄντος, τοῦ τοιούτου, weil wir aber aus grosser Nachlässigkeit vergesslich werden und der Ermahnung zum Guten bedürfen [2]). Gilt diess vom Guten, so muss es auch vom

---

1) *Quoniam apostata Dei angelus in initio homini suasit transgredi praeceptum factoris, ideo eum habuit in sua potestate, potestas autem ejus est transgressio et apostasia, et his colligavit hominem.* 5, 21, 3.

2) Nichts kann für gut gehalten werden, sagt Irenäus a. a. O. §. 6

Bösen gelten, und der Mensch kann daher, was er im Guten und Bösen ist, nur durch Selbstbestimmung sein, nicht aber durch eine von derselben unabhängige, an sich schon in seiner Natur liegende Richtung. Eine andere Ansicht hatte gewiss auch Methodius nicht, ob er gleich über den Einfluss des bösen Princips auf den Menschen in Folge der Sünde Adams und die dadurch bewirkte Veränderung der menschlichen Natur unter den griechischen Kirchenlehrern sich am stärksten ausdrückte. Seit der Mensch durch Verführung das Gebot übertrat, sagt Methodius bei Photius Bibl. cod. 295, nahm die durch Ungehorsam ins Dasein gekommene Sünde in ihm ihre Wohnung; so entstand eine Zerrüttung (στάσις), wir wurden mit heftigen Begierden und verkehrten Gedanken angefüllt, entblösst des von Gott uns Eingehauchten, erfüllt aber mit materieller Lust, die die vielgestaltige Schlange uns einhauchte. Methodius will damit nur die Stärke des sinnlichen Triebs schildern, der seit der ersten Sünde in der Natur des Menschen sich äussert, zur Sünde aber nur durch die freie Selbstbestimmung des Menschen wird, und wenn er daher sagt: οὐκ ἐφ' ἡμῖν τὸ ἐνθυμεῖσθαι ἢ μὴ ἐνθυμεῖσθαι κεῖται τὰ ἄτοπα, so setzt er zugleich hinzu: ἀλλὰ τὸ χρῆσθαι ἢ μὴ χρῆσθαι τοῖς ἐνθυμήμασι. Alles diess beruht immer wieder auf dem allgemeinen Grundsatz, welchen Clemens Strom. 2, 15 mit den Worten ausdrückt: ἡ ἁμαρτία ἑκούσιος ἀδικία· ἔστιν οὖν ἡ μὲν ἁμαρτία ἐμὸν ἑκούσιον — οὐ λογίζονται δὲ, ὅσαι μὴ κατὰ προαίρεσιν συνίστανται (ἁμαρτίαι). Clemens selbst konnte nicht deutlicher erklären, wie fremd ihm der Begriff einer Erbsünde sei, als dadurch,

---

weiter, was nicht durch unsere eigene Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit geschieht, sondern nur *ultro et otiose insitum* in uns ist, *ita ut essent nullius momenti boni, eo quod natura magis quam voluntate tales exsisterent. et ultroneum haberent bonum, sed non secundum electionem, et propter hoc nec hoc ipsum intelligentes, quoniam pulchrum sit quod bonum, neque fruentes eo.*

dass er Stellen, in welchen man einen Beweis derselben finden will, gegen eine solche Deutung ausdrücklich in Schutz nahm. Strom. 3, 16 führt er die Stelle Hiob 14, 4. 5 an: οὐδεὶς καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, οὐδ' εἰ μία ἡμέρα ἡ ζωὴ αὐτοῦ. „So sagen sie uns nun, fährt Clemens fort, wann hat denn das kaum geborne Kind Unzucht getrieben, oder wie ist unter den Fluch Adams gefallen, wer noch keine That gethan hat? Es bleibt ihnen daher nur übrig, wenn sie consequent sein wollen, die Erzeugung für etwas böses zu erklären, nicht blos die des Körpers, sondern auch die der Seele, durch welche auch der Körper ist. Und wenn David sagt: ἐν ἁμαρτίαις συνελήφθην, καὶ ἐν ἀνομίαις ἐκίσσησέν με ἡ μήτηρ μου, Ps. 51, 7, so meint er prophetisch die Mutter Eva, aber die Eva war eine Mutter Lebender, und wenn er in Sünden empfangen ist, ἀλλ' οὐκ αὐτὸς ἦν ἁμαρτία, οὐδὲ μὴν ἁμαρτία αὐτός". Was Clemens hier sagt, ist gegen Gnostiker gerichtet, die sich auf solche Stellen für ihre, der Lehre von der Erbsünde verwandte, Behauptung beriefen, dass der Mensch schon durch Zeugung und Geburt in ein beflecktes Dasein eintrete, weil der Geist dadurch mit der unreinen Materie verbunden werde. Aus derselben Veranlassung machte Irenäus in den angeführten Stellen den Satz geltend, dass der Mensch, was er im Guten und Bösen sei, nicht von Natur, sondern durch Freiheit sei. Nur die ἄνοια und ἀσθένεια sind die δύο ἀρχαὶ πάσης ἁμαρτίας, aber beide sind in uns nur etwas selbstverschuldetes, und nur durch Gewohnheit und böse Erziehung erstarkt die ἐπιθυμία sosehr, dass sie die Vernunft (den λογισμὸς) verdüstert und verhüllt. Str. 7, 16. 3, 13. Wenn daher gleichwohl auch Clemens Paedag. 3, 12 sagt, nur der Logos ist ohne Sünde, uns allen aber ist das Sündigen ἔμφυτον καὶ κοινὸν, so ist leicht zu sehen, wie uneigentlich er hier die Sünde etwas angebornes nennt. Vgl. Orig. c. Cels. 3, 2. Unumwunden spricht der Verfasser der Clementinen seinen Pelagianismus in dem Satze aus: gut

oder böse sind wir nicht geboren, sondern werden erst dazu, und wenn wir es gewohnt sind, kommen wir schwer davon zurück. Hom. 8, 16.

2. Die zweite der oben erwähnten Meinungen ist dem Origenes eigenthümlich, auf dessen System sie grossen Einfluss hatte. Origenes gieng in seinem System von der Idee der ursprünglichen Gleichheit aller geschaffenen Geister aus. Gott als die absolute Einheit kann nur Quelle der Einheit sein, weder in Gott noch ausser Gott kann eine Ursache gedacht werden, die eine wesentlich verschiedene Beschaffenheit der von ihm geschaffenen Geister zur Folge gehabt hätte, in Gott nicht, weil der Grund der Weltschöpfung nur seine Güte ist, und ausser Gott nicht, weil ausser Gott nichts ist, also auch nicht ein Gott entgegengesetztes böses Princip, so dass der Gegensatz dieser beiden Principien nach der Lehre der Gnostiker auch eine zweifache ursprüngliche Verschiedenheit der geschaffenen Wesen, einen Unterschied Guter und Böser, und eine Mischung der Guten und Bösen in verschiedenen Abstufungen bewirkt hätte. Der Grund der Verschiedenheit kann daher nur in den geschaffenen Geistern selbst liegen [1]). Mit dem Princip der Freiheit war unmittelbar auch die Möglichkeit der grössten Differenz gesetzt. Die ursprüngliche Einheit und Gleichheit aller Geschöpfe gieng in Folge des verschiedenen Gebrauchs, welchen die Einzelnen von dem Vermögen der Freiheit machten, in die grösste Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit über. Οὕτω δὴ ποικιλωτάτου κόσμου τυγχάνοντος, καὶ τοσαῦτα διάφορα λογικὰ περιέχοντος, sagt Origenes De princ. 2, 1, 1 (griech. in Justinian's Brief an Mennas), τί 'ἄλλο χρὴ λέγειν αἴτιον γεγονέναι τοῦ ὑποστῆναι αὐτὸν, ἢ τὸ

---

1) *Quoniam rationabiles ipsae creaturae arbitrii facultate donatae sunt, libertas unumquemque voluntatis suae vel ad profectum per imitationem Dei provocavit, vel ad defectum per negligentiam traxit: et haec exstitit causa diversitatis inter rationabiles creaturas.* De princ. 2, 9, 6.

ποικίλον τῆς ἀποπτώσεως τῶν οὐχ ὁμοίως τῆς ἑνάδος ἀποῤῥεόντων [1]). Wir haben schon früher gesehen, wie Origenes die Körperwelt erst in Folge der in der Geisterwelt entstandenen Ungleichheit und Disharmonie geschaffen werden liess. Nur unter dieser Voraussetzung glaubte Origenes die in der Körperwelt überall sichtbare, so grosse Verschiedenheit der äussern Lebensverhältnisse mit der Gerechtigkeit Gottes vereinigen zu können, und eben diess schien ihm der grösste Beweis für die Wahrheit seiner Idee von der Präexistenz der Menschenseele und dem vor diesem Leben erfolgten Fall der Geister zu sein. In der Verschiedenheit der äussern Verhältnisse stellt sich nur die moralische Ungleichheit dar, die unter den geschaffenen Geistern durch die eigene freie That jedes einzelnen entstanden ist. Die Körperwelt ist insofern nur der Reflex der Geisterwelt, wie sich diese durch den Fall der Geister gestaltet hat. Indem aber Gott es ist, der die Körperwelt in das entsprechende Verhältniss zur Geisterwelt gesetzt, die durch den Fall entstandenen grossen moralischen Verschiedenheiten zu einem lebendigen, harmonisch geordneten Ganzen verbunden und Einem höhern Gesetz unterworfen hat, ist seine Macht und Weisheit die Weltseele, die die Welt, wie die Seele den Körper, durchdringt und beseelt [2]).

---

1) *Quam aliam causam putabimus tantae hujus mundi diversitatis, nisi diversitatem motuum ac prolapsuum eorum, qui ab illa initii unitate atque concordia, in qua a Deo primitus procreati sunt, deciderunt, et ab illo bonitatis statu commoti atque distracti, diversis dehinc animorum motibus ac desideriis agitati unum illud et indiscretum naturae suae bonum pro intentionis suae diversitate in varias deduxerunt mentium qualitates?*

2) *Una virtus est, quae omnem mundi diversitatem constringit et continet, atque in unum opus varios agit motus, ne scilicet tam immensum mundi opus dissidiis solveretur animorum. — Ita universum mundum velut animal quoddam immensum atque immane opinandum, quod quasi ab una anima virtute Dei ac ratione teneatur.* De princ. 2, 1, 2. 3. Die Welt gleicht einem Hause, das Gott mit Gefässen von verschiedenem Werth versehen hat. *Deus, cui creaturam suam pro merito dispensare justum videbatur, diversi-*

Es erhellt von selbst, wie analog in manchem das System des Origenes den Systemen der Gnostiker ist. Wie das valentinianische insbesondere betrachtet er die Körperwelt theils als Reflex der Geisterwelt, theils als Folge einer in der Geisterwelt entstandenen Disharmonie. Der wesentliche Unterschied aber liegt in der moralischen Grundidee, von welcher alles abhängig gemacht ist. Wie der Fall der Geister nur ihre eigene freie That ist, so ist es durchaus nur das Gesetz der moralischen Würdigkeit, durch welches das ganze Verhältniss der Körperwelt zur Geisterwelt bedingt ist. Den Fall der Geister selbst stellte Origenes ganz nach platonischen Ideen und Bildern dar. Wie nach Plato die Seelen, wenn sie in ihrer innern Kraft nachlassen, mehr oder minder tief fallen, so geschehen auch nach Origenes De princ. 1, 6, 2. (griech. in Just. Brief) ἐξ ἰδίας αἰτίας τῶν μὴ προσεχόντων ἑαυτοῖς ἀγρύπνως τάχιον ἢ βράδιον μεταπτώσεις, καὶ ἐπὶ πλεῖον ἢ ἐπ' ἔλαττον, und je nachdem nun aus diesem Grunde das göttliche Gericht jedem nach dem Verhältniss seiner bessern oder schlechtern Bewegungen das, was er verdient, zutheilt, hat er in der Weltordnung τάξιν ἀγγελικὴν, ἢ δύναμιν ἀρχικὴν, ἢ ἐξουσίαν τὴν ἐπί τινων u. s. w. Vgl. De princ. 3, 5, 4. Ja selbst bis zu Thierkörpern kann die Seele herabsinken, ἡ ψυχὴ ἀποῤῥέουσα τοῦ καλοῦ, καὶ τῇ κακίᾳ προσκλιναμένη, καὶ ἐπὶ πλέον ἐν ταύτῃ γινομένη, obgleich Origenes eine wirkliche Wanderung der Seele

---

tates mentium in unius mundi consonantiam traxit, quo velut unam domum, in qua inesse deberent non solum vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia, et alia quidem ad honorem, alia autem ad contumeliam, ex istis diversis vasis, vel animis vel mentibus ornaret. Et has causas, ut ego arbitror, mundus iste suae diversitatis accepit, dum unumquemque divina providentia pro varietate motuum suorum dispensat. Qua ratione neque creator injustus videbitur, cum secundum praecedentes causas pro merito unumquemque distribuit; neque fortuita uniuscujusque nascendi vel felicitas vel infelicitas putabitur, vel qualiscumque acciderit illa conditio, neque diversi creatores, vel diversae naturae credentur animarum. De princ. 2, 9, 6.

durch Thierkörper nicht annahm. C. Cels. 3, 75. In Jerem. Hom. 16. Die Ursache des die Seelen dem Göttlichen entfremdenden Falles liegt in einer inneren Trägheit und Nachlässigkeit, oder in einem Erkalten des himmlischen Feuers, das als göttliches Princip ursprünglich den von Gott geschaffenen Geistern innewohnt; dadurch wird das Geisterleben zu einem Seelenleben, wovon Origenes selbst in dem Worte ψυχή, das eigentlich Kälte bedeutet, eine Andeutung zu finden glaubte [1]). Desswegen war einst eine Zeit, wo die Seele noch nicht Seele war (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ψυχή), und es wird einst eine Zeit sein, wo sie nicht mehr Seele sein wird. Das platonische Bild von der Seele, dass ihr beim Fall das Gefieder entschwindet, und wieder wächst, wenn sie sich durch die Erkenntniss des Göttlichen von ihrem Falle wieder erhebt, wandte auch Origenes an, wenn er c. Cels. 6, 44 sagt: wem das Gute fehlt, dem fehlt es durch seine Schuld, weil er vernachlässigt, an dem lebendigen Brod, und dem wahren Trank theil zu nehmen, womit genährt und bewässert die Flügel wachsen (τρεφόμενον καὶ ἀρδόμενον ἐπικατασκευάζεται τὸ πτερὸν), worauf Origenes auch die Stelle Prov. 23, 5. bezieht.

So sehr der von Origenes nach pythagoreisch-platonischen Ideen angenommene Fall der Seelen von dem 1 Mos. 3 erzählten Sündenfall verschieden zu sein scheint, so leicht wurde

---

1) *Si ea, quae sancta sunt, et ignis et lumen et ferventia nominantur, quae autem contraria sunt, frigida, et charitas multorum refrigescere dicitur, requirendum est, ne forte et nomen animae, quod graece dicitur* ψυχὴ, *a refrigescendo de statu diviniore ac meliore dictum sit, et translatum inde, quod ex calore illo naturali et divino refrixisse videatur, et ideo in hoc, quo nunc est statu et vocabulo sita sit.* Orig. bei Rufin De princ. II. 8, 3 und griechisch bei Justinian: παρὰ τὴν ἀπόπτωσιν καὶ τὴν ψῦξιν τὴν ἀπὸ τοῦ ζῆν τῷ πνεύματι γέγονεν ἡ νῦν λεγομένη ψυχὴ, οὖσα καὶ δεκτικὴ τῆς ἐπανόδου τῆς ἐφ' ὅπερ ἦν ἐν ἀρχῇ, ὅπερ νομίζω λέγεσθαι ὑπὸ τοῦ προφήτου ἐν τῷ· ἐπίστρεψον ψυχὴ εἰς τὴν ἀνάπαυσίν μου (Ps. 114, 7). Νοῦς πως οὖν γέγονε ψυχὴ, καὶ ψυχὴ κατορθωθεῖσα γίνεται νοῦς.

es ihm doch durch seine allegorische Interpretations-Methode seine Ansicht mit der Schrift in Einklang zu bringen. Er bemerkt in dieser Beziehung c. Cels. 4, 40, was von Adam, welcher ja nach der Bedeutung seines Namens der Mensch sei, erzählt werde, sei eine allgemeine Beschreibung der menschlichen Natur überhaupt. Wenn nach der Lehre der Schrift alle in Adam sterben, und alle ἐν ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ verurtheilt worden seien, so könne auch die Geschichte des Falls nicht sowohl von einem Individuum, als vielmehr nur von dem ganzen Geschlecht verstanden werden. Der ganze Zusammenhang dessen, was von Einem gesagt sei, zeige, dass der Fluch Adams allgemein von allen gelte. Die Verstossung der ersten Menschen aus dem Paradiese, ihre Bekleidung mit Thierfellen, die ihnen Gott als Sündern wegen ihrer Sünde machte, habe eine geheimnissvolle und mystische Bedeutung, einen noch tiefern Sinn, als was Plato von der Seele sage, dass sie ihr Gefieder verliere, und abwärts sinke, bis sie etwas festes erreicht. Man verbinde hiemit, was Origenes in den Selecta in Gen. Vol. 2, 29 sagt. Da unter dem Paradies, wie Origenes hier sagt, nur der göttliche Ort verstanden werden kann, in welchem die Seelen ursprünglich waren, so kann auch unter der Verstossung der ersten Menschen aus dem Paradies und der Bekleidung mit Thierfellen nichts anderes verstanden werden, als die Einhüllung der Seelen in Menschenleiber und ihr Eintritt in den ganzen Zustand, in welchem sie sich in dieser irdischen Welt befinden.

Aus dem bisherigen ergibt sich nun von selbst, wie Origenes zwar die Sünde nur aus der Willensfreiheit jedes Einzelnen, oder aus dem vermöge derselben der Sinnlichkeit gegebenen Übergewicht über den vernünftigen Geist herleiten (vgl. c. Cels. 4, 66. De princ. 3, 2, 2), zugleich aber eine dem Menschen angeborne, schon mit der Geburt vorhandene Sündhaftigkeit behaupten konnte. Als Sünder wird nämlich der

Mensch geboren, weil er in dieses Leben eine schon in einem frühern Leben zugezogene Schuld mitbringt, ohne welche er in dieses Leben nicht eingetreten sein würde. Diess nannte Origenes das μυστήριον γενέσεως, für das er sich auf mehrere Stellen der heil. Schrift berief. Schon bei der Geburt, sagt er In Matth. T. 15, 23, ist keiner, nach Hiob 14, 4. 5, vom Schmutz frei, wenn sein Leben auch nur Einen Tag dauert, διὰ τὸ περὶ τῆς γενέσεως μυστήριον, wesswegen jeder von allen, die geboren werden, was David sagt Ps. 51, 7, von sich sagen kann: ich bin aus sündlichem Samen gezeugt, und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen. Desswegen heissen die Propheten, sagt Orig. c. Cels. 7, 50, ein Sündopfer auch für die Neugebornen darbringen, weil sie von Sünde nicht rein sind, und wenn der Prophet Jeremias 4, 4 die Vorhaut des Herzens beschneiden heisst, so hat auch diess dieselbe Beziehung. Die Vorhaut ist angeboren, die Beschneidung folgt erst nach, und was mit der Geburt vorhanden ist, nimmt die Beschneidung hinweg. Wenn nun der Prophet die Vorhaut des Herzens hinwegnehmen heisst, so muss dem Herzen etwas angeboren sein, was er Vorhaut nennt, und was hinweggenommen werden muss, damit man an der Vorhaut des Herzens beschnitten ist. Aus Stellen, wie Ephes. 2, 3. Phil. 3, 21. Hiob 14, 4. 5, kann man sehen, τίνα τρόπον γεγεννήμεθα μετὰ ἀκαθαρσίας καὶ ἀκροβυστίας τῆς καρδίας ἡμῶν: In Jerem. Hom. 5, 14. Auch die Sitte der Kindertaufe führte Origenes als Beweis dafür an, Comment. in Ep. ad Rom. 5, 9 zu der Stelle 6, 6, wo Origenes den Ausdruck τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας in demselben Sinne erklärt [1]). Mit einer schon bei der Geburt anhaftenden Sünde

---

1) *Pro hoc et ecclesia ab Apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare. Sciebant enim illi, quibus mysteriorum secreta commissa sunt divinorum, quod essent in omnibus genuinae sordes peccati, quae per aquam et spiritum ablui deberent, propter quas etiam corpus ipsum corpus peccati*

und Schuld wird demnach der Mensch geboren, weil er schon vor seinem Eintritt in dieses Leben gesündigt hat, welche Voraussetzung Origenes besonders auch durch das, was der Apostel Paulus Röm. 9, 11. 12 von Jacob und Esau sagt, bestätigt fand. Bisweilen spricht aber Origenes von der der Geburt gleichzeitigen Unreinigkeit so, wie wenn sie in der Verbindung der Seele mit einem menschlichen Körper und in der daher rührenden Befleckung durch die Materie bestände. ***Omnis, qui ingreditur hunc mundum,*** sagt er In Lev. Hom. 12, 4, ***in quadam contaminatione effici dicitur.*** Desswegen sage die Schrift Hiob 14, 4. 5: ***Hoc ipso ergo, quod in vulva matris est positus, et quod materiam corporis ab origine paterni seminis sumit, in patre et in matre contaminatus dici potest.*** Nur Jesus sei von dieser Befleckung frei geblieben. ***Ingressus est enim corpus incontaminatum. Non est contaminatus in matre, sed ne in patre quidem.*** Auch das bezieht sich vielleicht darauf, was Orig. Comm. in Ep. ad Rom. 5, 9 sagt, unser Leib werde ein Leib der Sünde genannt, weil Adam erst nach der Sünde mit der Eva Kinder erzeugt habe. Origenes scheint demnach die Zeugung an und für sich für eine materielle Befleckung gehalten zu haben.

Origenes näherte sich auch hierin gnostischen Ideen, ob er gleich die Materie nicht mit den Gnostikern für unrein an sich halten konnte. Legen wir aber auch auf diese letztere Idee, da sie Origenes doch mehr nur nebenher vorzutragen scheint, kein besonderes Gewicht, so beweist doch die in sein System so tief eingreifende Idee von einem Fall der Geister in einem vorzeitlichen Dasein, wie bei ihm das Christliche immer noch mit Heidnischem, mit orientalisch-platonischen

---

nominatur, non (ut putant aliqui eorum, qui animarum transmigrationem in varia corpora introducunt) pro his, quae in alio corpore posita anima deliquerit, sed pro hoc ipso, quod in corpore peccati, et corpore mortis atque humilitatis effecta sit. Vgl. In Levit. Hom. 8, 3.

Ideen zusammenfloss. Das in dieser Idee sich so klar aussprechende Streben, auf einen jenseits des zeitlichen Bewusstseins liegenden Zustand zurückzugehen, ist eines der am meisten charakteristischen Merkmale, wodurch sich der christliche Standpunkt von dem speculativen des Platonismus und Neuplatonismus unterscheidet. Selbst Clemens scheint hierin das Christliche reiner festgehalten zu haben, da er nicht nur Strom. 3, 16 der Meinung widerspricht, dass die γένεσις an sich böse sei, sondern auch einen Fall der Seelen im Sinne des Origenes nicht angenommen haben kann, wenn er Strom. 4, 26 die Seele zwar vom Himmel herabkommen lässt, aber dabei ausdrücklich bemerkt, sie sei nicht ἐπὶ τὰ ἥττω gekommen. Dabei muss freilich dahin gestellt bleiben, wie er nach Photius Bibl. Cod. 199 in seinen Hypotyposen μετεμψυχώσεις lehren konnte.

3. Die dritte der obigen Meinungen ist dem Tertullian zuzuschreiben; sie ist diejenige, die dem später kirchlich gewordenen Begriff der Erbsünde am nächsten kommt, und in dieser Beziehung dem Tertullian eine eigenthümliche historische Bedeutung gibt. Wie Tertullian schon den Tod in einen engern Zusammenhang mit der Sünde Adams setzte, indem er ihn keineswegs als eine blosse Folge der Natur betrachtete (De an. 52), sondern ihn als Strafe auf alle Menschen so übergehen liess, dass sie vermöge ihrer Abstammung auch an seiner Verdammung theilnehmen (er sagt vom ersten Menschen De test. an. 3, dass er wegen seiner Sünde *in mortem datus exinde totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit)*, so dachte er sich auch in Hinsicht der Sündhaftigkeit eine gleiche Veränderung der menschlichen Natur als Folge und Wirkung der ersten Sünde. Die Hauptstellen, die hier in Betracht kommen, sind folgende. De an. c. 40 sagt Tertullian: *Omnis anima eo usque in Adam censetur* (wird so lange zu Adam gerechnet), *donec in Christo recensea-*

tur, tamdiu immunda, quamdiu recenseatur. Peccatrix autem, quia immunda, recipiens ignominiam ex carnis societate. Nam etsi caro peccatrix — cujus opera damnantur — non tamen suo nomine caro infamis. Neque enim de proprio sapit quid, aut sentit ad suadendam vel imperandam peccatelam: quidni quae ministerium est? Es ist also in jeder Seele eine von Adam herstammende Unreinheit und Sündhaftigkeit, die zwar als sinnlicher Trieb vom Körper der Seele mitgetheilt wird, aber dem Körper nicht zugerechnet werden kann, weil er nur Werkzeug ist und ohne die Seele nichts thun kann (*quid caro sine anima?*). Sie kann daher nur der Seele zugerechnet werden, und hat daher in der Seele selbst ihren Sitz. In welchem Zusammenhang sie mit der Sünde Adams steht, erklärt Tertullian, indem er c. 41 fortfährt: *Malum igitur animae, praeter quod ex obventu spiritus nequam superstruitur* (ausserdem, dass ein böser Geist durch seine Einwirkungen auf dem *malum animae* fortbaut), *ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo. Nam, ut diximus, naturae corruptio alia natura est, habens suum Deum et patrem, ipsum scilicet corruptionis auctorem, ut tamen insit et bonum animae, illud principale, illud divinum atque germanum, et proprie naturale. Quod enim a Deo est, non tam exstinguitur, quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est Deus, exstingui non potest, quia a Deo est.*

Es ist demnach die menschliche Natur durch die Sünde des ersten Menschen, das *vitium originis*, verdorben worden, und durch das Übergewicht der Sinnlichkeit eine Veränderung mit ihr erfolgt, die zwar den Charakter der Natur angenommen hat, nun gleichsam zur Natur des Menschen selbst gehört, aber an und für sich doch nur für etwas zufälliges, nicht wesentlich zur Natur des Menschen gehörendes zu halten ist. In welchem Sinne das durch die erste Sünde in der menschlichen Natur entstandene Übergewicht der Sinnlichkeit

als etwas dem Menschen natürliches angesehen werden kann, bestimmt Tertullian näher in derselben Schrift c. 16, wo er der platonischen Eintheilung der Seele in eine *anima rationalis* und *irrationalis* zwar seinen Beifall gibt, aber zugleich bemerkt, es sei nicht beides zur Natur zu rechnen [1]). Wie das *rationale* von Gott ist, so hat das *irrationale* den Teufel zum Urheber, den *auctor corruptionis*, welcher, wie Tert. Adv. Marc. 5, 17 sagt, *infecit naturam delicti semine illato.* Natürlich ist demnach das *irrationale* nur, sofern es schon so frühe zur Natur des Menschen hinzugekommen ist, im Grunde schon mit ihrer ersten Entwicklung zusammenfiel. Hieraus ergibt sich nun, in welchem Sinne Tertullian die Lehre von der Erbsünde zugeschrieben werden kann. Sie besteht darin, dass neben der Vernunft auch ein sinnlicher unvernünftiger Trieb sich äussert, sofern das Dasein und die Äusserung dieses Triebs nur als die zufällige Folge der ersten Sünde Adams anzusehen ist. Dass dieser Trieb in jedem Menschen sich findet, hat seinen Grund darin, dass alle von dem gefallenen Adam abstammen. Diese Abstammung aber musste, wenn einmal die erste Sünde in der Natur des ersten Menschen eine so grosse Veränderung bewirkt hat, für alle seine Nachkommen um so einflussreicher sein, da Tertullian seinem Traducianismus gemäss einen *tradux animae* annimmt. Gibt es einen *tradux animae*, so muss es auch einen *tradux peccati* geben, wie denn Tertullian in der obigen Stelle wirklich wenigstens von einem *tradux damnationis* spricht. Diesem

1) *Naturale enim rationale credendum est, quod animae a primordio sit ingenitum, a rationali videlicet auctore. Quid enim non rationale, quod Deus — proprie adflatu suo emiserit? Irrationale autem posterius intelligendum est, ut quod acciderit ex serpentis instinctu, ipsum illud transgressionis admissum, atque exinde inoleverit et coadoleverit in anima adinstar jam naturalitatis, quia statim in naturae primordio accidit.*

Traducianismus zufolge kann man mit Recht sagen, dass alle Menschen schon in Adam gesündigt haben und die Schuld seiner Sünde tragen.

So sehr nun aber alles diess für den eigentlichen Begriff der Erbsünde zu sprechen scheint, so ist doch auf der andern Seite wieder zweierlei in Erwägung zu ziehen: 1. schreibt Tertullian dem durch die erste Sünde entstandenen Übergewicht der Sinnlichkeit keineswegs einen die Freiheit beschränkenden, oder gar aufhebenden Einfluss zu, ja nicht einmal eine eigentliche, der actuellen Sünde vorangehende Schuld scheint Tertullian bei dem Menschen angenommen zu haben. Wie könnte er sonst De bapt. 18 die Kinder die *innocens aetas* nennen, die noch nicht nöthig haben, zur Taufe zu eilen, um durch sie Vergebung der Sünden zu erlangen? Ebenso behauptet auch Cyprian Ep. 64, dass *infans recens natus nihil peccavit*, ausser dass es wegen seiner Abstammung von Adam sich die Ansteckung des alten Todes schon gleich anfangs bei der Geburt zugezogen habe, dass es aber zur Vergebung der Sünde in der Taufe um so leichter zuzulassen sei, *quod illi remittuntur non propria sed aliena peccata.* Aber diese fremde Sündenschuld ist eigentlich keine. Was von Adam auf seine Nachkommen übergieng, ist nur der Tod, welcher freilich als Strafe auch eine gewisse Theilnahme an seiner Schuld vorauszusetzen scheint. Nehmen wir nun 2. noch hinzu, dass Tertullian, was er auf der einen Seite als eine zufällig eingetretene Störung der menschlichen Natur darstellt, auf der andern Seite auch wieder als etwas Natürliches betrachtet, wenigstens als etwas, das *adinstar naturalitatis* ist, weil es mit der ersten Entwicklung der menschlichen Natur zusammenfällt, was ist zuletzt Tertullians Erbsünde anders, als der natürliche sinnliche Trieb des Menschen, wie er seit der ersten Sünde sich äussert? Dieser sinnliche Trieb an und für sich ist nichts, was erst durch eine störende Einwirkung des

Teufels in die Natur des Menschen hereingekommen wäre, sondern etwas in der natürlichen Entwicklung selbst gegründetes, und wenn auch das Übergewicht dieses Triebs zur wirklichen Sünde wird, so ist doch auch in dieser Beziehung der Antheil, der dem Teufel zugeschrieben werden kann, der blosse Anlass; diabolisch ist demnach jener Trieb immer nur wie alles, was auch schon die blosse Möglichkeit der Sünde enthält, als ein Werk des Teufels angesehen werden kann. Es erhellt somit hieraus, dass Tertullian's Meinung von der zuerst erwähnten nicht wesentlich verschieden ist; eigenthümlich ist daher dem Tertullian nur der Versuch, den natürlichen sinnlichen Trieb als etwas erst zufällig entstandenes, als Wirkung der ersten Sünde, somit als etwas, was als Sünde zuzurechnen ist, und den Menschen an und für sich zum Sünder macht, die Seele zu einer *peccatrix*, wie Tertullian De an. 40 sagt, aufzufassen. Dem vernünftigen Princip gegenüber ist das unvernünftige, sinnliche, das nicht sein sollende, und als das nichtseinsollende denkt man es sich als das von Anfang an noch nicht vorhandene, sondern erst nachher hinzugekommene, aber für zufällig kann es desswegen doch nicht gehalten werden. Es ist diess immer nur die Prämisse der eigentlichen Lehre von der Erbsünde, aus welcher Tertullian selbst noch nicht die in ihr liegende Folgerung gezogen hat.

Am nächsten kommt der Ansicht Tertullians unter den griechischen Kirchenlehrern Tatian, nur mit dem Unterschied, dass Tertullian die durch die erste Sünde entstandene Veränderung der menschlichen Natur aus etwas erklärt, was zur Natur des Menschen hinzugekommen, Tatian aber aus etwas, was von ihr hinweggekommen, dem Verlust des göttlichen Ebenbilds. Wie daher Tertullian den sinnlichen Trieb eigentlich nur für ein Accidens hält, so musste Tatian das göttliche Ebenbild als ein blosses Accidens betrachten, wesswegen auch

Tatian Or. c. Gr. 15 sagt: ἄνθρωπος σάρξ, δεσμὸς δὲ τῆς σαρκὸς ψυχή, σχετικὴ δε τῆς ψυχῆς ἡ σάρξ. Weil durch die erste Sünde das πνεῦμα vom Menschen gewichen ist, so hat die Seele nur gleichsam ἔναυσμα (Funken) τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, und kann wegen dieser Trennung nichts vollkommen erkennen, eine Vorstellung, die dem symbolischen Begriff der lutherischen Kirche von der Erbsünde sehr nahe kommt. Beide aber, Tertullian und Tatian, stimmen darin zusammen, dass die menschliche Natur, wie sie in den Nachkommen Adams sich fortpflanzt, durch die Sünde Adams eine andere ist, als sie ursprünglich war. Wenn Lactantius die Seele und den Körper als zwei völlig entgegengesetzte Principien betrachtet, so dass *superiorem partem tenent ea, quae sunt Dei, anima scilicet, quae dominium corporis habet, inferiorem autem ea, quae sunt diaboli, corpus utique*, Inst. div. 2, 12, somit den Grund des Bösen im Körper findet, so geht hiemit die tertullianische Ansicht in das Manichäische hinüber, von welchem Extrem Tertullian sich dadurch ferne hielt, dass er den sinnlichen Trieb, auch sofern er vom Körper ausgeht, nicht für etwas ursprüngliches, sondern erst in der Folge gewordenes hielt.

Die Lehre von der Person Christi.

Das wesentlichste Element der Person Christi, das Göttliche, war Hauptgegenstand der Lehre von der Trinität; hier fragt es sich, wie es sich mit der menschlichen Seite seines Wesens verhielt, oder vielmehr, da das Menschliche nicht ohne das Göttliche sein kann, in welchem Verhältniss beide gleich wesentliche Elemente der Person Christi zu einander stehen, und unter welcher Einheit des Begriffs sie zu begreifen sind.

Schon im neuen Testament sehen wir, in welche Gegensätze die Frage, um welche es sich hier handelt, auseinander

gehen kann. So lange der Begriff des υἱὸς θεοῦ nicht über den Ideenkreis der synoptischen Evangelien hinausgieng, verstand es sich von selbst, dass Christus seinem wesentlichen Begriff nach nur als Mensch gedacht werden konnte. Wie sehr aber in demselben Verhältniss, in welchem das Göttliche höher gestellt und auf seinen bestimmten Begriff gebracht wird, das Menschliche zurücktreten muss, so dass es ein blosses Accidens des Göttlichen, nur die äussere Erscheinungsform desselben wird, sehen wir schon an der paulinischen und johanneischen Christologie. Es ist in dieser Beziehung mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, dass sich eine vernünftige Menschenseele Christi in den Schriften des paulinisch-johanneischen Kreises nicht nachweisen lasse. Was das johanneische Evangelium betrifft, so versteht es sich ohnediess von selbst, dass das eigentliche Subject der Persönlichkeit Christi nur der Logos ist, die Menschwerdung besteht daher nur in dem σὰρξ γίνεσθαι; dass der Logos Fleisch geworden, im Fleisch erschienen ist, ist seine menschliche Erscheinung; aber auch in der paulinischen Christologie wird das Menschliche der Person Christi nur in die σάρξ gesetzt. Der Unterschied der johanneischen und paulinischen Christologie besteht nur darin, dass in der letztern statt des fleischgewordenen Logos πνεῦμα und σὰρξ die beiden die Person Christi constituirenden Elemente sind. Dieselbe noch unausgebildete Vorstellung begegnet uns auch in der Folge noch öfters. Nach derselben Ansicht unterschied noch Praxeas, wie schon gezeigt worden ist, in der Person Christi nur zwischen *spiritus* und *caro*. In demselben Sinne wird im Briefe des Barnabas c. 7 der Leib Christi ein σκεῦος τοῦ πνεύματος genannt, und in dem zweiten Briefe des römischen Clemens an die Cor. c. 8 gesagt: ὁ κύριος, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ. Wie also sonst der Logos, so wird hier das πνεῦμα Fleisch. Dieselbe Vorstellung liegt auch dem Hirten des Her-

mas zu Grunde, wenn hier vom Geist, der auch der Sohn ist, oder vielmehr zum Sohn erst dadurch wird, dass er sich mit einem menschlichen Leib verbindet, gesagt wird: *corpus, in quod inductus est spiritus sanctus, servivit illi spiritui* u. s. w. So lange es also noch nicht der Logos ist, welcher Fleisch wird, werden die beiden die Person Christi constituirenden Elemente als Geist und Fleisch bezeichnet.

Die beiden Elemente, deren Vereinigung den Begriff der Person Christi bestimmt, liegen in der ersten Periode noch so weit auseinander, dass uns nirgends grössere Gegensätze begegnen. Den Hauptgegensatz bilden der Ebionitismus und der Gnosticismus. Wie der Gnosticismus das Menschliche im Göttlichen verschwinden lässt, so hält der Ebionitismus in Christus das rein Menschliche fest, und zwar so sehr, dass er Christus auch für einen natürlichen Menschen erklärte. Dass die Ebioniten die übernatürliche Erzeugung Jesu geläugnet und ihn seiner Abstammung nach für einen gewöhnlichen Menschen, einen ψιλὸς ἄνθρωπος gehalten haben, wird von den alten Schriftstellern einstimmig bezeugt [1]). Diese ebionitische Ansicht scheint auch der judaisirende Gnostiker Cerinth getheilt zu haben, welcher nach Iren. 1, 26 die Geburt von der Jungfrau sogar für unmöglich erklärte, *fuisse autem eum Joseph et Mariae filium, similiter ut reliqui homines omnes, et plus potuisse justitia, et prudentia, et sapientia ab* (soviel als *prae*) *hominibus*. Es ist schon bemerkt worden, dass die Nazaräer hierin abwichen. Wie sich diese beiden Vorstellungen von der übernatürlichen und natürlichen Entstehung Jesu zu einander verhielten, welche die ältere und ursprüngliche war, ist schwer zu entscheiden, da wir schon in den ältesten unserer kanonischen Evangelien, in dem Matthäus-Evange-

---

1) Origenes c. Cels. 5, 61. 65. Eusebius K.G. 3, 27. Justin Dial. c. Tryph. c. 48.

lium, beide neben einander finden. Nach Matthäus ist zwar Jesus vom heil. Geist erzeugt; wenn aber die voranstehende Genealogie beweisen soll, dass Jesus durch Joseph von Davids Geschlecht abstamme, so wird ja eben diese Behauptung, dass Jesus υἱὸς Δαβὶδ gewesen sei, durch die darauf folgende Läugnung seiner Erzeugung durch den aus Davids Geschlecht abstammenden Joseph wieder aufgehoben. Zwar sollen gerade in dem Evangelium der Ebioniten die Geschlechtsregister gefehlt haben, es sind aber wohl unter diesen Ebioniten nur diejenigen zu verstehen, welche, wie die der pseudoclementinischen Homilien, die eigene Ansicht von der Person Christi hatten, von welcher nachher die Rede sein wird. In jedem Fall möchte die ebionitische Vorstellung von der Entstehung Jesu desswegen als die eigentlich judenchristliche anzusehen sein, weil sie sich an die gewöhnliche Vorstellung der Juden vom Messias am unmittelbarsten anschloss. Wir alle erwarten, sagt der Jude Tryphon bei Justin in dem Dial. cum Jud. Tr. c. 49, τὸν χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων γενήσεσθαι. Der Jude dachte sich also den Messias als ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων, was um so weniger befremden kann, da ihm die Geburt aus der Jungfrau, wie aus dem Dialog Justins zu sehen ist, auch eine gewisse Ähnlichkeit mit der heidnischen Idee der Göttersöhne zu haben scheinen konnte. Da jedoch eben diese, in der Folge speciell den Nazaräern zugeschriebene Vorstellung von der Geburt Jesu aus der Jungfrau schon im Evangelium Matthäus sich findet, so lässt sich über das Verhältniss dieser beiden Vorstellungen zu einander nichts genauer bestimmen. Darin aber treffen beide Vorstellungen wieder ganz zusammen, dass beide erst die Taufe als den Moment der vollen Ertheilung des heil. Geistes betrachteten.

Da auf diese Weise der heilige Geist in einem gar zu äusserlichen Verhältniss zu Christus zu stehen scheinen konnte, so gieng man vielleicht erst davon zu der Vorstellung fort,

welcher zufolge das Hauptmoment darin lag, dass man den heiligen Geist als das immanente Princip der Person Christi auffasste, wie diess unstreitig die eigentliche Tendenz der pseudoclementinischen Lehre von der Identität Christi mit dem Urmenschen Adam ist. Es ist diess ein Hauptdogma der Lehre derjenigen Ebioniten, die wir theils aus Epiphanius Haer. 30, theils aus den pseudoclementinischen Homilien kennen. Christus ist der wiedererschienene Adam, Adam selbst aber ist der wahre Prophet, welcher als der von Gott unmittelbar geschaffene Urmensch mit dem Geiste Gottes, dem heiligen Geist, ausgerüstet worden ist. Dasselbe πνεῦμα, das als die Gott immanente, aber in ihrer weltschöpferischen Thätigkeit aus Gott hervorgehende Sophia aufs innigste mit ihm verbunden und mit ihm unmittelbar eins ist, wird in seiner Mittheilung an den Urmenschen Adam-Christus, als den Propheten der Wahrheit, zum πνεῦμα ἅγιον, oder πνεῦμα Χριστοῦ, oder θεῖον πνεῦμα, Hom. 3, 17. 20, und es ist daher der wesentlichste Begriff dieses Adam-Christus, dass er den heiligen Geist hat. „Wenn man dem von den Händen Gottes hervorgebrachten Menschen, wird Hom. 3, 20 gesagt, den heiligen Geist Christi nicht zuschreibt, wie kann man ihn einem andern aus unreinem Samen entstandenen zuschreiben, ohne die grösste Gottlosigkeit zu begehen? Die frommste Rede aber ist, wenn einer sagt, Adam allein habe diesen Geist gehabt, er, der von Anfang an mit veränderten Namen und Gestalten (in den sieben Säulen der Welt, Adam, Enoch, Noah, Abraham, Isaak, Jacob, Moses, Hom. 18, 13) die Zeit der Welt durchläuft, bis er zur bestimmten Zeit, um seiner Mühsale willen mit Gottes Erbarmen gesalbt, die ewige Ruhe findet.“ Unwillkürlich muss man dabei an den Weltgeist denken, von welchem Hegel, Phänomenologie, Vorrede S. xxxv, sagt, dass er die Geduld habe, die verschiedenen Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen, und die un-

geheure Arbeit der Weltgeschichte zu übernehmen, weil er durch keine geringere das Bewusstsein über sich (das, was die Clementinen die ἀνάπτυσις nennen, das in sich zurückgehende, in sich ruhende Selbstbewusstsein) erreichen kann. Jedenfalls ist dieser Geist Christi, welcher seine substantiell göttliche Natur in der Form der menschlichen Existenz ausmacht, der menschliche Geist in seiner Einheit mit dem göttlichen; der Adam mitgetheilte Geist ist ja das Gott immanente Princip, und wenn der dem Adam mitgetheilte göttliche Geist auch auf die von ihm abstammenden Menschen übergehen musste, so ist das göttliche Princip in Christus nichts wesentlich Verschiedenes von dem Göttlichen in allen andern Menschen, nichts schlechthin Übernatürliches. Der Begriff des Gottmenschlichen hat schon hier sein eigentliches Element im Wesen des Geistes. Es ist derselbe göttliche Menschengeist, der in jenen sieben Säulen der Welt durch alle Perioden der Weltgeschichte hindurchgeht, aber auch als ἔμφυτον καὶ ἀέναον πνεῦμα als innerstes Princip allen Menschen innewohnt, und der Unterschied ist nur dieser, dass er, während er in jenen in seiner substanziellen Kraft und Reinheit hervortritt, als der reine urbildliche Mensch, in allen andern mehr oder minder getrübt ist. Doch ist er auch in ihnen nicht so sehr getrübt und verdunkelt, dass er nicht immer wieder, sei es durch die innere Kraft seines Princips, sei es durch die äussere Anregung, das Dunkel, das ihn verhüllt, durchbricht und das volle Licht seines Selbstbewusstseins wieder gewinnt. Dieser Adam-Christus ist gleichsam das männliche Princip, das in den einzelnen Individuen nur dadurch getrübt und geschwächt worden ist, dass mit ihm auch ein weibliches verbunden ist, das das Übergewicht erlangt hat, und wie jenes das geistige und vernünftige ist, so ist dieses das sinnliche, die schwache, dem Irrthum und der Sünde unterworfene Seite des menschlichen Wesens. So klar diese wichtige, in ihrer

speculativen Bedeutung in der That überraschende Idee hier vor uns liegt, so wenig lässt sich doch darüber etwas Näheres sagen, wie nach dieser Ansicht das wiederholte Eintreten dieses Geistes in die Welt und Menschengeschichte gedacht werden muss.

Auch nach der Lehre der Ebioniten bei Epiphanius Haer. 30, 3 ist Christus (ὁ πρῶτος πλασθείς τε καὶ ἐμφυσηθεὶς ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιπνοίας) das göttliche πνεῦμα, welches in Adam war, und den Patriarchen erschien, und zwar erschien er ἐνδυόμενος τὸ σῶμα, nämlich des Adam. Und wie er zu Abraham, Isaak und Jacob kam, so kam derselbe auch in der letzten Periode (den ἔσχαται ἡμέραι), καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐνεδύσατο, καὶ ὤφθη ἄνθρωπος, καὶ ἐσταυρώθη, καὶ ἀνέστη καὶ ἀνῆλθεν. Wie ist also Adam in Christus wiedererschienen, oder specieller, wie ist Christus geboren, auf natürliche oder übernatürliche Weise? Es ist diess einer der dunkelsten Punkte der pseudoclementinischen Lehre, welcher auch durch die neuesten Untersuchungen nicht weiter aufgehellt worden ist. Es soll ausser allem Zweifel sein, dass sich der Verfasser der Homilien die Entstehung Jesu als eine übernatürliche gedacht habe; man kann aber diess noch nicht als eine ausgemachte Sache betrachten. Wenn er den menschlichen Leib Christi für denselben Leib hielt, welchen Adam hatte, so konnte er, wenn er unter Voraussetzung dieser unmittelbaren Identität dennoch eine menschliche Geburt annahm, den menschlichen Leib sich eben so gut natürlich als übernatürlich erzeugt gedacht haben. Wäre eine übernatürliche Erzeugung Christi anzunehmen, so müsste ja dieselbe übernatürliche Erzeugung auch den Patriarchen, in welchen derselbe Geist Adams erschien, zugeschrieben werden. Die Hauptschwierigkeit bleibt also immer, wie die unmittelbare Identität Adams mit Christus überhaupt mit einer menschlichen Geburt zusammengedacht werden soll. Doketisch aber scheint sich der Verfasser

der Homilien die Geburt Jesu wohl nicht gedacht zu haben, da nach seiner Ansicht die an sich fleischlose Natur des Geistes nur durch wirkliche Verwandlung des Geistes in Fleisch sichtbar erscheinen kann. Diess bleibt demnach immer noch ein dunkler Punkt, der aber vielleicht im System der Clementinen selbst nur eine untergeordnete Bedeutung hatte.

Als Hauptbestimmung ist immer diess anzusehen, dass das Göttliche in Christus in den ihm inwohnenden, dem Urmenschen ursprünglich mitgetheilten göttlichen Geist gesetzt und demgemäss Christus seinem substanziellen Begriff nach als Prophet bestimmt wird. Prophet, und zwar Prophet der Wahrheit im eminenten Sinn, ist er desswegen, weil er mit dem inwohnenden ewigen Geist allezeit alles erkannte. Ὁ διδάσκαλος ἡμῶν καὶ προφήτης ὢν, sagt Petrus Hom. 3, 12, ἐμφύτῳ καὶ ἀεννάῳ πνεύματι πάντα πάντοτε ἠπίστατο. Wie Schleiermacher das Christus von den alten Propheten Unterscheidende so bestimmt, dass er nicht blos bisweilen in dem Zustande erhöhten Gottesbewusstseins sich befand, sondern ohne alle Unterbrechung sein Gottesbewusstsein gleich dem Sein Gottes war, so wird auch in den Clementinen Christus, zum Unterschied von den Propheten geringerer Art, als der πάντοτε πάντα ἐπιστάμενος, als der beständig im Zustande der Offenbarung befindliche bezeichnet. Auch Epiphanius gibt als Lehre seiner Ebioniten an, Haer. 30, 28: τοὺς προφήτας λέγουσι συνέσεως εἶναι προφήτας, καὶ οὐκ ἀληθείας. Als προφῆται συνέσεως sind sie nur Reflexions-Propheten, solche, in welchen das Unmittelbare und Absolute des prophetischen Bewusstseins durch die Einmischung menschlicher Reflexion getrübt ist. Daher standen in der Ansicht dieser Ebioniten die gewöhnlichen Propheten so tief unter dem Propheten der Wahrheit, dass sie sie neben ihm gar nicht mehr als Propheten gelten liessen; ebendesswegen konnte auch für sie Christus als Davidssohn, da David in dieselbe Reihe gehörte, gar keine Bedeutung haben. Dem

intellectuellen Vorzug, welchen Christus als Prophet der Wahrheit hat, steht der sittliche zur Seite, dass er der absolut Unsündliche ist. Ausdrücklich schreiben die Clementinen Christus Unsündlichkeit zu. Der wahre Prophet, der alles allezeit weiss, und die Gedanken aller kennt, ist auch ἀναμάρτητος, ὡς περὶ θεοῦ κρίσεως πεπληροφορημένος, weil er vom Bewusstsein des göttlichen Gerichts, der absoluten Idee der göttlichen Gerechtigkeit ganz durchdrungen ist.

Wie Christus nach der Lehre der Ebioniten wesentlich Mensch ist, was die Clementinen, ungeachtet ihrer eigenen Lehre, durch die Identität Christi mit Adam ausdrücken, so ist er nach der Lehre der Gnostiker wesentlich ein göttliches Wesen, und zwar ist das Göttliche so sehr das Substanzielle seines Wesens, dass das Menschliche ein blosses Accidens, ja sogar blosser Schein ist. Die gnostische Ansicht von der Person Christi kann nur als Doketismus bezeichnet werden. Der Doketismus ist im Allgemeinen die Behauptung, dass die menschliche Erscheinung blosser Schein ist, etwas blos Vorgestelltes, die blosse Vorstellung, Meinung von etwas Wirklichem, eine blosse δόκησις, welcher alle objective Realität fehlt. Geht man von der Voraussetzung aus, dass in Christus das Menschliche dieselbe Realität haben müsse, wie das Göttliche, so kann, sobald nur das Göttliche in Christus nicht geläugnet wird, die Antithese eine doppelte sein: entweder wird dem Menschlichen in Christus die objective Realität abgesprochen, sein menschlicher Körper für einen blossen Scheinkörper erklärt, oder es wird wenigstens das Menschliche vom Göttlichen so getrennt, dass zwischen beidem keine persönliche Einheit mehr besteht. Die erste Ansicht ist die rein doketische, da nach ihr Christus nur dem Schein nach Mensch war; aber auch die zweite hat mit dem eigentlichen Doketismus wenigstens diess gemein, dass sie die gottmenschliche Einheit des Erlösers für blossen Schein erklärt: denn

indem sie zwischen Christus und Jesus unterscheidet, Jesus für einen wirklichen Menschen hält, und ihn auf sichtbare menschliche Weise für den Zweck der Erlösung thätig sein lässt, ist es blosser Schein, wenn man Jesus für die wahre Person des Erlösers, für das eigentliche Subject der erlösenden Thätigkeit hält. Auch die erste Ansicht lässt noch eine doppelte Modification zu, je nachdem man von dem Pneumatischen das Psychische unterscheidet, oder nicht. Unterscheidet man zwischen beidem nicht, so ist Christus, der Erlöser, blosser Geist, der *spiritus salutaris,* dessen menschliche Erscheinung blosser Schein ist. Unterscheidet man aber von dem Pneumatischen das Psychische, und von diesem wieder das Hylische, das eigentlich Materielle und Körperliche, so kann man dem Erlöser einen psychischen Leib beilegen, muss dann aber, um den an sich unsichtbaren psychischen Leib in sichtbarer menschlicher Gestalt erscheinen zu lassen, noch eine besondere οἰκονομία zu Hülfe nehmen, durch welche das Unsichtbare sichtbar wird, oder das nur psychisch Leibliche die Gestalt oder den Schein eines materiellen Leibs erhält. Das Psychische vermittelt also zwar die Erscheinung, die Erscheinung des Erlösers selbst aber ist keine wahre menschliche, sondern eine blos doketische.

Jede dieser drei Ansichten hat einen eigenen Hauptrepräsentanten unter den Gnostikern. Es sind die drei Gnostiker Basilides, Valentin und Marcion. Am nächsten steht der orthodoxen Ansicht Basilides, am meisten entfernt sich von ihr Marcion, in der Mitte zwischen beiden steht Valentin mit seinem psychischen Christus. Am sprechendsten bezeichnet den Unterschied die Verschiedenheit der Ansicht von der Geburt. Eine wirkliche Geburt nahm Basilides an, obgleich nur die Geburt des Menschen Jesus, eine blosse Scheingeburt Valentin, schlechthin von keiner Geburt wollte Marcion wissen. Basilides liess den erlösenden Geist mit dem Menschen

Jesus bei der Taufe am Jordan sich verbinden, wesswegen die Anhänger des Basilides den Tag der Taufe des Erlösers festlich begiengen. Sonst aber müssen die Basilidianer von der Lehre des Basilides sehr abgewichen sein. Nur von den Basilidianern kann gelten, was Irenäus dem Basilides selbst zuschreibt, in Betreff des Leidens Christi. Jesus, oder vielmehr der vom Vater herabgesandte erstgeborene Nus, welcher alle Gestalten annehmen konnte, habe den Simon in seine Gestalt verwandelt, *uti putaretur ipse esse Jesus, et ipsum autem Jesum Simonis accepisse formam, et stantem irrisisse eos.* So war die Erscheinung Jesu ein Phantasma, eine δόκησις. Der eigentliche Repräsentant der rein doketischen Ansicht ist jedoch Marcion, welcher von einer Menschwerdung und leiblichen Geburt des Erlösers und allem, was damit zusammenhängt, so wenig wissen wollte, dass er die evangelische Geschichte damit beginnen liess, wie Christus in dem Scheinbild einer menschlichen Gestalt plötzlich im fünfzehnten Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius in der Stadt Kapernaum herabschwebte. Es wird als ein *manare de coelo* bezeichnet. Nach der Lehre Valentin's dagegen wurde Christus, wenn auch nicht aus der Maria, doch durch die Maria geboren, indem er durch sie, wie durch einen Kanal, διὰ σωλῆνος, hindurchgieng. Der psychische Christus war es, welcher durch die Maria, wie Wasser durch einen Kanal, hindurchgieng, und auf diesen sei sodann, als er zur Taufe kam, jener Soter, der im Pleroma das gemeinsame Product aller Aeonen war, in der Gestalt einer Taube herabgestiegen.

Was nun noch die Bedeutung des Doketismus betrifft, so kann er nur einer Ansicht eigen sein, die von dem strengen Gegensatz zwischen Geist und Materie ausgeht. Was ihm zu Grunde liegt, ist immer die Idee der absoluten Macht des Geistes über die Materie. Nur der Geist ist das wahrhaft

Substanzielle und an sich Seiende, die Materie verhält sich zu ihm nur wie das Accidens zur Substanz, oder, wenn sie auch dem Geist als ein selbstständiges Sein gegenübertritt, ist sie nur das Unreine dem Reinen, das Böse dem Guten gegenüber. Als blosses Accidens ist die Materie genommen, wenn sie nur die Hülle und Form ist, in welcher der Geist erscheint, um überhaupt in der sichtbaren Welt zu erscheinen. Der Geist verdichtet sich gleichsam zur materiellen Körperwelt; soll er aber das Bewusstsein seines absoluten Wesens, seiner Macht über die Materie sich erhalten, so muss er sich frei zu ihr verhalten, sie als eine für den Geist völlig durchsichtige und wandelbare Form behandeln, die nie zu einer stehenden und starren werden darf. In diesem Sinn ist daher die sinnliche Form, in welcher der Geist erscheint, eine blosse Scheingestalt, und der Erlöser kann in keiner andern, als nur in einer solchen in der sinnlichen Welt erscheinen. Jeder, in welchem die Materie so Raum gewonnen hat, dass er sie als eine dichte Masse, als einen festen Körper nicht mehr mit der freien Kraft des Geistes durchdringen kann, ist selbst der Erlösung bedürftig, und kann daher sein Erlösungsprincip nur in einem Andern haben, in welchem die Materie keine solche Consistenz erhalten, den Geist nicht auf dieselbe Weise gebunden hat. Diess ist die Bedeutung des valentinianischen Doketismus, welcher den Erlöser zwar in einem psychischen Christus erscheinen lassen konnte, diesem aber nur einen Scheinkörper, keinen materiellen Körper geben durfte, wenn ihm nicht die Idee des Erlösers verloren gehen sollte. Der Doketismus spricht demnach die Freiheit von der Materie aus als das die Möglichkeit der Erlösung bedingende Princip. Dabei wird nichts wesentlich geändert, wenn die Materie dem Geist gegenüber als selbstständiges Princip betrachtet wird. Sie ist dann zwar nicht das Product des Geistes, aber es bleibt doch dasselbe Verhältniss des Geistes zu ihr. Nur der

Geist ist das wahrhaft Absolute, und der Erlöser kann daher keine Gemeinschaft mit der Materie haben, weil jede Gemeinschaft mit ihr die Reinheit des Geistes trübt, und den Geist seiner absoluten Superiorität über die Materie beraubt. Wäre er mit einem materiellen Körper zur organischen Einheit verbunden, so wäre der Geist in ihm von der Materie abhängig, es kann daher in jedem Fall nur ein solches Verhältniss entstehen, wie das von Basilides angenommene. Nach derselben Ansicht vom Wesen des Doketismus ist die Art und Weise zu erklären, wie die gnostischen Systeme den Erlöser auftreten lassen. Es geschieht alles plötzlich, unvermittelt, mit Einem Male. Charakteristisch ist diess besonders bei Marcion. *Subito Christus, subito et Johannes, sic sunt omnia apud Marcionem*, sagt Tertullian c. M. 4, 11. Es gehört diess aber überhaupt zum Wesen des Doketismus und Gnosticismus, wesswegen es auch bei andern Gnostikern nicht anders ist. Wenn Basilides und Valentin den Erlöser erst mit dem Moment der Taufe auftreten lassen, so ist die Taufe selbst etwas Unwesentliches, ein blos zufälliger Anknüpfungspunkt. Die Hauptsache ist das Plötzliche des Anfangs der erlösenden Thätigkeit, für welche der psychische Christus Valentin's und der natürliche Mensch Jesus des Basilides noch völlig ohne alle Bedeutung waren; obgleich beide zu einer Einleitung des Erlösungswerkes dienen, die bei Marcion fehlt, so erfolgt doch der Eintritt des erlösenden Geistes in die sichtbare Welt erst mit jenem Moment. Die Bedeutung des Doketismus besteht in dieser Hinsicht darin, dass das Princip der erlösenden Thätigkeit als ein solches gedacht wird, das einen absoluten Anfang setzt, von der materiellen Weltordnung, der Entwicklung nach Naturgesetzen völlig unabhängig ist, und auf eine übernatürliche Weise in die sichtbare Welt und die Menschengeschichte eingreift. Das Princip des höhern geistigen Lebens kann als ein übernatürliches, aus der bisherigen geschichtlichen Entwick-

lung nicht abzuleitendes, nur auf unmittelbare Weise eingreifen, nur als ein absoluter Anfang gedacht werden.

Eine so eigenthümliche Erscheinung der Doketismus ist, so kann er doch nur als ein Versuch zur Lösung der speculativen Aufgabe betrachtet werden, die gottmenschliche Natur des Erlösers auf ihren adäquaten Begriff zu bringen. Es ist diess durch die gnostische Christologie, was eben mit dem Namen Doketismus gesagt wird, auf eine höchst einseitige Weise geschehen; je grösser aber die Einseitigkeit ist, desto mehr wirkte nun der gnostische Doketismus auf die sich bildende kirchliche Lehre in der Beziehung ein, dass man in ihm vor allem eines der beiden Extreme vor Augen hatte, von welchem man sich fern zu halten hatte, um nicht die rechte Grenzlinie zu überschreiten. Durch die einseitige Hervorhebung des Göttlichen musste sich das Bewusstsein aufdringen, dass das Menschliche dieselbe Realität mit dem Göttlichen haben müsse, und es handelte sich nun der Reihe nach um die verschiedenen, zum substanziellen Wesen des Menschen gehörenden Elemente, um das eine nach dem andern als wesentliche Bestimmung des Gottmenschen zu begreifen. Da der gnostische Doketismus die Annahme eines natürlichen menschlichen Leibs mit seiner dualistischen Ansicht von der Materie nicht vereinigen konnte, so musste vor allem die Realität der menschlichen Natur durch das einfache, sich von selbst darbietende Moment festgestellt werden, dass der Erlöser ohne einen wahren und wirklichen Menschenleib auch kein wahrhaft menschliches Dasein hätte, und ebendesswegen auch der ganze Inhalt des christlichen Bewusstseins sich in leeren täuschenden Schein verwandeln müsste. Wie kann, ruft Tertullian c. Marc. 3, 8 aus, die Wahrheit mit der Täuschung, das Licht mit der Finsterniss zusammenbestehen? Wenn Christus seinem Fleische nach als Lüge erfunden wird, so folgt, dass auch alles, was durch das Fleisch Christi ge-

schehen ist, zur Lüge wird, dass er mit den Menschen zusammen war, mit ihnen zusammenlebte, sie berührte, selbst seine Wunder. Es kann nichts wahrhaft geschehen sein, ohne dass der Körper selbst Wahrheit war. Alles ist nur Schein; dann verdient auch das Leiden Christi keinen Glauben. Denn wer nicht wahrhaft gelitten hat, hat gar nicht gelitten. Ein Scheinbild konnte nicht wahrhaft leiden. So ist das ganze Werk Gottes umgestürzt, und die ganze Bedeutung und Frucht des Christenthums, der Tod Christi, wird geläugnet, welchen doch der Apostel als das Fundament des Evangeliums geltend macht. Auch seine Auferstehung kann dann nicht für wahr gehalten werden. Hat Christus keinen Bestand, so kann auch das nicht bestehen, um dessen willen er gekommen ist. Tertullian führte diess noch weiter aus. Auch andere Kirchenlehrer bekämpften den gnostischen Doketismus mit demselben Argument [1]). Bei der Wichtigkeit der Sache sah man sich auch in den kirchlichen Symbolen vor. Die kirchliche Glaubensregel bei Origenes, De pr. prooem. 4, enthält in dieser Hinsicht folgende Bestimmungen: ***corpus assumsit Christus nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex virgine et spiritu sancto. Et quoniam hic Jesus Christus natus et passus est in veritate, et non per phantasiam, communem hanc mortem sustinuit, vere mortuus, vere etiam a mortuis resurrexit.***

Origenes selbst fand, In Joh. 10, 4, das dogmatische Moment der Antithese gegen den Doketismus darin, dass der mit dem Logos verbundene Mensch die nothwendige Vermittlung seiner erlösenden Thätigkeit sei. „Diejenigen, welche die δόκησις einführen, und keine Vorstellung von dem haben, der sich bis zum Tode erniedrigte, und nur das Leidenslose und über alle menschliche Affectionen Erhabene in ihrer Einbil-

1) Man vgl. z. B. die ignatianischen Briefe, Ep. ad Tr. c. 10, ad Smyrn. c. 1 f. Irenäus 3, 18, 6.

dung festhalten, wollen uns, soviel an ihnen ist, den gerechtesten aller Menschen entziehen, so dass wir durch ihn nicht erlöst werden können. Wie durch Einen Menschen der Tod kam, so sollte durch Einen Menschen auch die δικαίωσις ζωῆς kommen. Ohne den Menschen könnten wir die Wirksamkeit des Logos nicht fassen, wenn er geblieben wäre, wie er im Anfang bei dem Vater war, und den Menschen nicht angenommen hätte, den ersten und vorzüglichsten unter allen, der ihn reiner als alle fassen konnte, nach welchem auch wir ihn, wie er ist, in uns aufnehmen können, wenn wir ihm einen seiner Grösse entsprechenden Raum in uns geben.“ Mensch musste demnach der Erlöser sein, weil er Erlöser der Menschen sein sollte. Wie Origenes Christus mit Adam parallelisirt, so leitete man aus dieser Parallele weitere analoge Bestimmungen ab, die gleichfalls zum Beweise der Realität seiner menschlichen Natur dienen sollten. Von einer Jungfrau musste Christus geboren werden, behaupten Justin, Dial. c. Tr. c. 100, Irenäus, 3, 22, Tertullian, de carne Chr. c. 17, damit auf demselben Wege, auf welchem die Sünde kam, auch die Erlösung käme, weil nemlich Eva noch als Jungfrau sich zur Sünde verführen liess; wie sie der Schlange, oder dem Teufel, glaubte, so glaubte Maria dem Engel Gabriel, was jene glaubend verfehlt hat, hat diese glaubend gut gemacht. Irenäus machte für die übernatürliche Entstehung Jesu noch besonders die Parallele mit dem unmittelbar von Gott geschaffenen Adam geltend. Aus Erde aber wollte Gott Christus nicht, wie den Adam, bilden, sondern ihn von einer Jungfrau geboren werden lassen, damit er gleicher Natur mit denen wäre, die er erlösen sollte. Doch war er auch so dem Adam gleich, sofern auch Adam aus der noch jungfräulichen Erde gebildet worden war.

So einig aber die Kirchenlehrer in der Bestreitung des Doketismus sind, so finden sich auch bei ihnen bisweilen

doketisch lautende Äusserungen, wenigstens bei den Alexandrinern, bei welchen sich diess sehr natürlich aus ihrer Verwandtschaft mit der gnostischen Ansicht erklärt. Auch schon ihre hohe Idee von dem Logos liess sie nicht annehmen, dass der Körper Jesu völlig derselben Art gewesen sei, wie der Körper der übrigen Menschen. „Lächerlich wäre es, sagt Clemens Str. 6, 9, sich vorzustellen, dass der Körper des Erlösers, als Körper, um bestehen zu können, die gewöhnlichen Bedürfnisse hatte. Er ass, nicht wegen seines Körpers, der durch eine heilige Kraft zusammengehalten wurde, sondern damit nicht die, die um ihn waren, anders von ihm zu denken veranlasst würden, wie nachher einige vermutheten, er sei nur doketisch erschienen; er war schlechthin leidenslos, und keiner leidentlichen Bewegung unterworfen, weder einer angenehmen, noch einer unangenehmen“. Clemens gebrauchte sogar auch den Ausdruck (Coh. ad Gr. c. 10), Christus habe die Maske eines Menschen angenommen und im Fleische nachbildend das heilbringende Drama der Menschheit dargestellt (ὑπεκρίνετο, wie er auch vom Gnostiker in seinem Sinn den Ausdruck ὑποκρίνεσθαι τὸ δρᾶμα τοῦ βίου ἀμέμφως gebraucht, Str. 7, 11). Der Begriff der gnostischen ἀπάθεια, der Erhabenheit über alle sinnliche Affectionen, wie sie Clemens ächt stoisch von dem wahren Gnostiker verlangte, gieng in seiner Steigerung in die doketische Ansicht von der Person Christi über. Schon der wahre Gnostiker hat keine andere Affectionen, als nur solche, die zur Erhaltung des Leibs gehören, wie Hunger, Durst, und ähnliches. Der Erlöser aber ist auch davon frei, er ist schlechthin affectlos, weil der Logos Gottes rein geistig ist. Diesen Zusammenhang der Begriffe gibt Clemens selbst an. Str. 6, 9. Dass diese in Doketismus übergehende Ansicht bei den Alexandrinern mit den Principien ihrer Religions-Philosophie überhaupt zusammenhieng, ist daraus zu ersehen, dass sie uns auch bei Origenes begegnet. Auf den Einwurf

des Celsus, c. Cels. 4, 15, dass die Menschwerdung nicht ohne eine Veränderung der Gottheit gedacht werden könne, erwiedert er, man müsse wissen, dass der Logos seinem Wesen nach Logos bleibe, und nichts von demjenigen leide, was der Leib oder die Seele leide; wenn er sich bisweilen zu denen herablasse, die die Strahlen und den Glanz der Gottheit nicht ertragen können, so werde er gleichsam Fleisch (οἱονεὶ σάρξ γίνεται), und rede körperlich, bis sie ihn in dieser Form aufnehmend und allmählig von ihm höher gehoben, seine ursprüngliche Gestalt schauen können. Wenn man auch überzeugt sei, sagt Origenes a. a. O. c. 19, dass Jesus nicht blos zum Schein, sondern in der Wahrheit und Wirklichkeit erschienen sei, so müsse man doch zugeben, dass es, wie bei den Heilmitteln, eine heilsame Täuschung und Lüge geben könne. Solche Äusserungen sind bei Origenes nichts seltenes (man vgl. auch c. Cels. 2, 63. 6, 77). Der Doketismus erscheint aber bei ihm nur als die unwillkürliche Consequenz einer Ansicht, welcher wenigstens nach Einer Seite hin das Menschliche nur ein verschwindendes Moment des Göttlichen sein konnte. Wahrer, wirklicher Mensch sollte Christus darum doch nach Origenes sein.

Von der Realität des menschlichen Leibs, welche zunächst gegen den Doketismus der Gnostiker festgestellt werden musste, gieng man zur Realität der menschlichen Seele fort. Auch dazu gab die Polemik gegen die Gnostiker die Veranlassung. Anfangs war von einer menschlichen Seele Christi noch nicht die Rede; in jedem Falle geschah es noch nicht mit dem bestimmten Bewusstsein des Moments dieser Lehre, und die gewöhnlichste Vorstellung scheint gewesen zu sein, der Logos habe die Stelle der menschlichen Seele eingenommen. Ohne Zweifel ist es in diesem Sinne zu verstehen, wenn Justin in der kleinern Apol. c. 10 sagt: Unsere Lehre erweist sich grösser als jede menschliche, weil unser Lehrer,

Christus, seinem ganzen Wesen nach, nach Leib, Geist und Seele, Erscheinung des Logos war (wogegen menschliche Lehrer, wie zuvor gesagt ist, nicht ganz logisch, sondern nur von einem μέρος σπερματικοῦ λόγου beseelt sind). Weil er ganz Logos war, so waren auch λόγος und ψυχή, als Elemente des menschlichen Wesens, in ihm der Logos selbst. Ebenso unterscheidet zwar Irenäus 5, 1 in der Person Christi σάρξ, ψυχή, πνεῦμα, wenn er sagt, Christus habe uns mit seinem Blut erlöst, und seine Seele für unsere Seele, sein Fleisch für unser Fleisch, und den Geist des Vaters zur Vereinigung Gottes und des Menschen hingegeben; wenn er aber den Lebenshauch, der den im Anfang gebildeten Körper Adams beseelte und zu einem vernünftigen Geschöpf machte, mit dem Logos zusammenstellte, welcher am Ende mit der alten Substanz, der *plasmatio Adae,* vereinigt, einen lebendigen und vollkommenen Menschen hervorbrachte, so ist klar, dass der Logos in Christus auf dieselbe Weise das belebende und beseelende Princip sein sollte, wie in Adam der Gotteshauch, wesswegen immer nur an die Fleischwerdung des Logos zu denken ist (vgl. 3, 19, 1). Erst durch den gnostischen Doketismus wurde man sich bewusst, dass Christus, wie er ohne einen menschlichen Leib als Erlöser keine objective menschliche Realität hätte, auf dieselbe Weise auch eine wahrhaft menschliche Seele haben müsse, und der erste Kirchenlehrer, der diese Consequenz zog, war Tertullian. Die Valentinianer schrieben zwar Christus eine Seele zu, verstanden aber unter der Seele, oder dem psychischen Element, mit welchem sie Christus in der Sinnenwelt erscheinen liessen, eine feine ätherische Substanz, welche er in die Gestalt eines sinnlich wahrnehmbaren Körpers verwandeln konnte; was sie also Seele nannten, vertrat bei ihnen vielmehr die Stelle des Fleisches, wesswegen ihnen Tertullian zum Vorwurf macht, dass sie, wenn sie eine *caro animalis* in Christus annehmen, die Seele selbst zum

Fleische machen, und die beiden Begriffe Seele und Fleisch völlig vermengen, indem es, wie eine *caro animalis,* so auch eine *anima carnalis* geben müsse. Dagegen zeigt nun Tertullian, dass Christus, wenn er als Erlöser der Menschen die menschliche Seele erlösen wollte, auch eine menschliche Seele derselben Natur haben musste, wie die Menschen, weil er, wenn er eine fleischliche Seele hatte, unsere Seelen nicht erlöst hätte, und wenn er unsere Seelen nicht erlöst hätte, auch nicht unser Erlöser wäre, wie wir auch wirklich in Christus dieselben beiden Substanzen, welche das Wesen des Menschen ausmachen, Seele und Leib, in ihrem bestimmten Unterschied, der evangelischen Geschichte zufolge, finden. Auch Christus besteht demnach, wie der Mensch, aus denselben beiden Substanzen, denselben zwei *qualitates, anima* und *caro.* Auf die weitere, daran sich anschliessende Frage, wie Christus als ein aus Seele und Leib bestehender, somit wahrer und wirklicher Mensch, zugleich auch Gott sein könne, hat sich Tertullian nicht eingelassen, ja er scheint sogar seine eigene Behauptung, dass Christus nicht blos einen menschlichen Leib, sondern auch eine menschliche Seele gehabt habe, dadurch selbst wieder zurückzunehmen, dass er das Menschliche und Göttliche in Christus auch wieder als Fleisch und Geist unterscheidet und, ohne einer menschlichen Seele zu erwähnen, den mit dem Fleisch verbundenen Geist, den Geist Gottes, als das Göttliche in ihm betrachtet, woraus zu sehen ist, wie wenig es hierüber noch eine feste, stehende Theorie gab.

Wie Tertullian durch den Gegensatz gegen die Gnostiker bestimmt wurde, Seele und Leib, als die wesentlichen Elemente der menschlichen Natur Christi genauer zu unterscheiden, so lag bei Origenes der Grund der Bedeutung, welche er der Seele Christi gab, in dem eigenthümlichen Charakter seines Systems. Ein System, das die Freiheit des Subjects so hoch stellt, und sie im Grunde zum Mittelpunkt macht, um

welchen es sich bewegt, musste auch Christus, sofern er Mensch sein sollte, als freies, sich selbst bestimmendes Subject auffassen. Das Band, durch welches das Göttliche und das Menschliche zur Einheit verknüpft werden, kann nur die Freiheit sein, die freie, durch die Kraft des sittlichen Willens sich selbst bestimmende Seele. Nur aus der Freiheit des Willens lässt es sich erklären, warum eine bestimmte menschliche Seele, als die Seele Jesu, in die unmittelbarste und innigste Verbindung mit dem Logos kam. Wie die von Gott geschaffenen vernünftigen Wesen, welche Menschen wurden, ihre Freiheit dadurch bethätigten, dass sie von ihrer ursprünglichen Einheit sich lostrennten, und eben dadurch als Seelen aus der höheren Welt in die untere herabkamen, so ist ihnen auch in diesem Zustande des Abfalls von Gott in ihrer Freiheit das Vermögen geblieben, mit dem Logos, an welchem sie als logische Subjecte ihrer Natur nach participiren, sich näher zu vereinigen. Was nun bei allen andern Seelen nur relativ, nur in höherem oder geringerem Grade stattfindet, ist bei der Seele Jesu auf absolute Weise. Sie ist durch die ungetheilte Richtung und die nie erlöschende Gluth ihrer Liebe von Anfang an so unzertrennlich mit dem göttlichen Logos verbunden, dass sie ganz in das Wesen desselben übergegangen ist, dass beide nicht mehr zwei, sondern wesentlich eins sind, und was zuerst nur freie Selbstbestimmung war, zur Natur geworden ist. De princ. 2, 6, 3. Origenes erläutert dieses völlige Einssein der menschlichen Seele Jesu mit dem göttlichen Logos durch das Beispiel eines vom Feuer durchdrungenen Eisens. Wie man an der im Feuer liegenden und durchglühten Masse nichts anderes mehr sieht als Feuer, so ist die Seele Jesu mit allem ihrem Denken, Fühlen und Thun Gott, und hat damit aufgehört wandelbar und veränderlich zu sein. Diese Theorie scheint in der Idee der Freiheit, als eines unendlichen Princips, wohlbegründet;

sie kommt aber doch in einen Widerspruch mit sich selbst. Eine Vereinigung der menschlichen Seele Jesu mit dem göttlichen Logos, wie sie Origenes beschreibt, kann nur unter der Voraussetzung gedacht werden, dass diese Seele von dem ersten Moment ihres Seins an dem Logos auf's unzertrennlichste anhieng. Diess hebt auch Origenes ausdrücklich hervor, und die absolute Unsündlichkeit, die Christus als Erlöser haben muss, beruht ihm auf dieser ursprünglichen, nie getrübten Liebe seiner menschlichen Seele zum Göttlichen. Allein gerade diess gehört ja zum wesentlichen Begriff der Seele, dass in ihr die ursprüngliche Liebe zum Guten und Göttlichen erkaltet ist, eben dadurch ist sie ja erst geworden, was sie als menschliche Seele in dieser untern Welt in der Form des menschlichen Daseins ist. 2, 8, 3. Hieraus ergibt sich nun aber die nothwendige Alternative: entweder ist die Seele Jesu keine menschliche Seele derselben Art, wie die übrigen menschlichen Seelen sind, und der Logos demnach auch nicht wahrhaft Mensch geworden, oder wenn die Wirklichkeit der menschlichen Natur festgehalten werden soll, so hat die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi nicht den specifischen Charakter, welchen sie der Theorie zufolge gehabt haben soll, Christus ist so nicht der Gottmensch im absoluten Sinne, sondern nur, sofern die an sich in jeder menschlichen Seele liegende Möglichkeit der Vereinigung mit dem Göttlichen in ihm in weit höherem Grade sich verwirklicht hat als in jedem andern Menschen. Den hierin liegenden Mangel an innerer Haltung und Consistenz kann die Theorie des Origenes selbst nicht verbergen, indem sie im Widerspruch mit sich selbst bald auf die eine, bald auf die andere Seite tritt. Es fehlt bei Origenes nicht ganz an Andeutungen des Bewusstseins der Consequenz, dass auch Jesus durch die Menschwerdung der Berührung mit dem Unreinen sich nicht habe entziehen können, dass auch er, wie

alle andern Menschen, einer Reinigung für sich selbst bedurft habe [1]). Hätte er diesen Gedanken weiter verfolgt, so hätte er zu der bestimmten Überzeugung führen müssen, dass die vorausgesetzte absolute Unsündlichkeit des Gottmenschen dem Begriff der menschlichen Natur, wie er ihn selbst bestimmte, widerstreitet, und er würde sich weit mehr veranlasst gesehen haben, die Person Christi der Reihe der übrigen Menschen näher zu bringen, als sie schlechthin über sie hinauszustellen. Allein die weit überwiegende Richtung gieng bei ihm immer auf diese letztere Seite, auf welcher ihm, gleichfalls in Folge der Voraussetzungen, von welchen er ausgieng, die Menschheit Christi zuletzt in eine wahrhaft doketische Ferne entschwinden musste. Da er in seinem System, in welchem sich alles auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit und der sich selbst bestimmenden menschlichen Freiheit bezog, auch die Beschaffenheit des Leibs durch die Würdigkeit der Seele bedingt sein liess, so musste er in demselben Verhältniss, in welchem er sich die Seele Jesu als eine von den übrigen menschlichen Seelen verschiedene dachte, einer solchen Seele auch einen um so edleren und herrlicheren Leib als Organ zuschreiben. Der Leib Christi ist ebenso in die göttliche Natur verklärt, wie die Seele auf's innigste vom Logos durchdrungen ist, er hat eine ätherische Reinheit und himmlische Schönheit, deren heller Glanz schon während des irdischen Lebens Jesu in einzelnen Momenten hervorstrahlte, nach der Auferstehung aber vollends die ihn noch umgebende Hülle durchbrach, und seit der Himmelfahrt ist er nun so sehr aller irdischen Bande enthoben und in das Wesen der Gottheit übergegangen, dass der Erlöser jetzt nicht mehr Mensch, sondern ganz Gott, der Menschensohn nichts mehr von dem Logos Verschiedenes, sondern derselbe mit ihm ist.

---

1) Vgl. Hom. in Luc. 14, in Levit. 9, 5.

Was aber auf diese Weise am Ende hervortritt, ist nichts anderes als der eigentliche substanzielle Charakter sowohl des menschlichen Leibes Christi, als seiner Menschheit überhaupt. Eine Seele, welcher gerade das specifische Merkmal fehlt, das die Seele der übrigen Menschen zu einer menschlichen Seele macht, welche aus der höhern, übersinnlichen Region, welcher sie ihrem Wesen nach angehört, ebensowenig in diese sinnliche herabkommen kann, als es der Gottheit möglich ist, zur Menschheit herabzusteigen, und ein Leib, welcher so wesentlich andere Eigenschaften hat, als sonst menschliche Leiber haben, ist nichts wahrhaft menschliches, ein blosses Accidens der göttlichen Substanz, welcher er zur leichten sinnlichen, bald mehr, bald minder durchsichtigen Hülle dient, ein schon von Anfang an verschwindendes Moment, das zuletzt, ganz der Natur der Sache gemäss, jeden Schein einer selbstständigen Realität verliert.

Es liegen demnach in der Lehre des Origenes von der Person Christi, ebenso wie in seiner Lehre von der Gottheit Christi, die Ausgangspunkte von zwei verschiedenen Theorien, die sich in der Folge in ihrer divergirenden Richtung weiter entwickelt haben. Während die eine das Menschliche im Göttlichen verschwinden lässt, hebt die andere die Realität der menschlichen Natur dadurch hervor, dass sie sie eben in dasjenige setzt, was das Princip der menschlichen Persönlichkeit ist, in die Freiheit. Die Lehre des Origenes vereinigt auf diese Weise auch denselben Gegensatz in sich, welcher uns in der Lehre des Sabellius und des Paulus von Samosata gegeben ist. Was diese beide über das Göttliche in Christus gelehrt haben, findet auch hier in der Lehre von der Person Christi von selbst seine Stelle. Je divergirender die Lehre beider ist, um so unvermittelter erscheinen daher auch die beiden heterogenen Elemente, welche Origenes in seiner Theorie vereinigen wollte. Wie nun aber auch diess sein mag,

als ein wesentliches Verdienst um die speculative Fortbildung der Lehre von der Person Jesu ist es in jedem Fall anzusehen, dass Origenes die Realität des Menschlichen in die Seele setzte und in ihr das wesentliche innere Band der Einheit des Göttlichen und Menschlichen erkannte. Da Origenes an sich eine vernünftige logische Natur der Seele Jesu voraussetzte, so kann sich die menschliche Seele Jesu zu dem göttlichen Logos nur wie der endliche Geist zu dem absoluten verhalten. Wenn nun auch Origenes den Unterschied zwischen dem endlichen und absoluten Geist, welcher in jedem menschlichen Individuum ein wahrer und wirklicher ist, in Christus nur als einen ideellen annehmen konnte, so hat doch seine Theorie darin einen ächt speculativen Gehalt, dass sie von der an sich seienden Einheit der Seele Jesu und des Logos, oder des endlichen Geistes und des absoluten, als einer nothwendigen Voraussetzung ausgieng. Die Menschwerdung des Logos ist demnach nicht blos ein zufälliges Ereigniss, sie ist in dem Wesen des Logos selbst begründet, sofern es zur Natur des Logos gehört, sich zu individualisiren und sich in eine Vielheit einzelner endlicher Subjecte zu theilen. Liegt auch der Grund dieser Diremtion in der subjectiven Freiheit der geistigen Wesen, so kann doch diese Freiheit das Band der an sich seienden Einheit des endlichen und absoluten Geistes nicht zerreissen, und es liegt demnach in der Möglichkeit aller Differenzen auch der Fall, dass es eine in der Einheit mit dem Logos bleibende menschliche Seele gibt.

In dieser Hinsicht ist hier noch eine Ansicht zu erwähnen, welcher gleichfalls die Idee der an sich seienden Einheit Gottes und des Menschen zu Grunde liegt. Wir finden auch die Vorstellung, dass das Bild Gottes, das im Menschen sich verwirklichen soll, weil der Mensch an sich fähig ist, das Bild Gottes in sich zu tragen, so lange noch blosse Idee ist,

so lange der Sohn Gottes noch nicht Mensch geworden ist. Erst wenn der Sohn Gottes Mensch geworden ist, ist die Idee des Bildes, nach welchem der Mensch geschaffen wurde, in ihm realisirt, dann also auch die Schöpfung des Menschen vollendet, und der vollkommene Mensch an's Licht getreten. Es liegt hier ein sehr reiner Begriff des Verhältnisses, in welchem Christus als Sohn Gottes zur Menschheit steht, zu Grunde. Die Menschwerdung ist nicht blos ein äusseres Zusammentreten des Göttlichen mit dem Menschlichen, sondern, wie es zum Wesen der Idee gehört, dass sie sich verwirklicht, so ist es die wesentliche Bestimmung des Sohns oder des Logos, Mensch zu werden, und auf der andern Seite würde auch der Menschheit die ihrem Begriff adäquate Vollkommenheit fehlen, wenn nicht der Sohn Gottes in der Menschheit Mensch geworden wäre. Wie also die Menschheit im Sohn Gottes ihre Wahrheit hat, so hat der Sohn Gottes in der Menschheit die Wirklichkeit seiner Idee, und die Einheit des Göttlichen und Menschlichen stellt sich auf diese Weise als eine innere und wesentliche dar. Diese Idee deuten Irenäus 5, 16, und Tertullian, De carne Chr. c. 6 und Adv. Prax. c. 12, c. Marc. 5, 8, an. Der letztere drückt sich hierüber so aus: Was aus Erde gebildet wurde, war in Gedanken, der Idee nach Christus als künftiger Mensch; die Idee war also Christus als Logos, realisirt wurde demnach auch die Idee des Logos erst durch seine Menschwerdung, und der Mensch vor Christus war noch nicht der vollkommene Mensch, der wahre Gottmensch. Es gab Einen, nach dessen Bild Gott den Menschen schuf, er schuf ihn nämlich nach dem Bilde des Sohns, in welchem als Menschen die Idee der Menschheit realisirt werden sollte; damals aber war der nach seinem Bilde geschaffene Mensch nur dem Namen nach sein Bild, da er erst aus der Erde gebildet werden sollte, als Bild des wahren Menschen, des Gottmenschen. Es erinnert diese Vor-

stellung auch an den mit dem göttlichen Geist identischen Adam-Christus der pseudoclementinischen Homilien.

Wir sehen so auch hier schon Keime von Ideen, welche erst in der Folge in ihrer tiefern speculativen Bedeutung sich weiter entwickelten. In derselben Beziehung mögen hier auch noch in Ansehung der Lehre von der sogenannten *communicatio idiomatum* einige schon jetzt bemerkenswerthe Vorstellungen und Ausdrücke bemerkt werden. Wie man später das Verhältniss der beiden Naturen sich nicht eng genug denken konnte, und Eigenschaften der menschlichen Natur auf die göttliche übertrug, so ist schon jetzt von einem Leiden Gottes die Rede. Ignatius, Ep. ad Rom. c. 6 (πάθος τοῦ θεοῦ), Clemens, Ep. ad Cor. 1, 2 [1]); Clemens von Alexandrien, Coh. ad Graec. 2, 16, gebraucht sogar den Ausdruck, der lebende Logos sei mit Christus begraben worden, und Irenäus lässt ganz unbefangen das Kreuz nicht blos den Sohn, sondern auch den Vater tragen, 5, 18. Ebenso liess man göttliche Eigenschaften auf die menschliche Natur übergehen, wenn Origenes dem verherrlichten Leib Christi Ubiquität zuschrieb [2]). Bei Irenäus [3]) kommt der eigene Ausdruck vor: der göttliche Logos sei durch eine ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν φυσική mit dem Fleisch eins geworden, und desswegen sei das Schwere und Irdische von der göttlichen Natur in Himmel erhoben worden. Der Ausdruck ist nicht ganz klar, und es scheint unter ὑπόστασις nicht sowohl eine Person, als vielmehr eine Substanz verstanden werden zu müssen, wie ja ὑπόστασις öfter so viel als οὐσία, Wesen, ist; um so bestimmter wird dann aber die Vereinigung des Logos mit der σάρξ als eine natürliche, Ein Wesen bildende Einheit bezeichnet. Wie hier

1) Vgl. Routh, Reliq. sacr. I. S. 138.
2) Comm. in Matth. Opp. T. IV. S. 887
3) In einem Fragment bei Massuet S. 347.

die Einheit am strengsten gefasst ist, so hält dagegen Tertullian die auch in der Einheit fortbestehende Eigenthümlichkeit der beiden Naturen auseinander [1]). Es erinnert diess schon an spätere, den Unterschied beider Naturen in demselben Sinn auseinander setzende Formeln, besonders bei Kirchenlehrern der abendländischen Kirche. Origenes gieng, um die verschiedenen Formeln zu vereinigen, in welchen von Christus bald Göttliches, bald Menschliches ausgesagt wird, sehr richtig auf die persönliche Einheit der beiden Naturen zurück. Weil seine menschliche Seele, sagt er De princ. 2, 6, 3, mit dem Sohn Gottes ganz vereinigt war, werde sie mit dem Leib, welchen sie annahm, Sohn Gottes genannt, und hinwiederum der Sohn Gottes, durch welchen alles geschaffen ist, werde Jesus Christus und Menschensohn genannt [2]). Es sind diess Bestimmungen, deren Richtigkeit immer anerkannt werden musste.

Lehre von der Erlösung und Versöhnung [3]).

Wie in der Person Christi Göttliches und Menschliches vereinigt sind, so findet auch bei der Erlösung ein Zusam-

---

1) Wie z. B. De carne Chr. c. 5: *proprietas conditionum, divinae et humanae, aequa utique naturae veritate disjuncta est, eadem fide spiritus et caro: virtutes spiritum Dei, passiones carnem hominis probaverunt.* Adv. Prax. c. 27: *Videmus duplicem statum, non confusum, sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum. De Christo autem dissero. Et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit, esuriens sub diabolo etc. quia substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant.*

2) *Nam et filius Dei mortuus esse dicitur pro ea scilicet natura, quae mortem utique recipere poterat, et filius hominis appellatur, qui venturus in Dei patris gloria cum sanctis angelis praedicatur. Et hac de causa per omnem scripturam tam divina natura humanis vocabulis appellatur, quam humana natura divinae naturae insignibus decoratur.*

3) Man vgl. über diesen Abschnitt des Verfassers Lehre von der Versöhnung. Tübingen 1838. S. 23—67.

menwirken einer göttlichen und menschlichen Thätigkeit statt, und es entstehen verschiedene Ansichten, je nachdem die eine oder die andere als die überwiegende hervorgehoben wird. Wie die judaisirende Ansicht in Ansehung der Person Christi sich vorzugsweise an das Menschliche hielt, indem sie Christus nur als Propheten nahm, so konnte sie auch seine erlösende Thätigkeit nur als eine prophetische betrachten, während die heidnisch-gnostische und die kirchliche Ansicht das Hauptmoment dieser Thätigkeit in dem Göttlichen oder Gottmenschlichen derselben fand, d. h. in der Mittheilung eines neuen höhern Lebensprincips an die Menschheit, das von Christus nur vermöge der höhern Natur, die in ihm war, ausgehen konnte. Übrigens fand bei diesem Dogma nicht dieselbe Divergenz der Ansichten statt, wie bei dem parallelen von der Person Christi, so dass es scheint, man sei sich des dogmatischen Moments, um das es sich hier handelt, noch nicht klar bewusst gewesen. Es hat diess seinen Grund theils darin, dass bei diesem Dogma mehrere Beziehungen gedacht werden können, von welchen keine die andere ausschliesst, wovon die Folge ist, dass das dogmatische Bewusstsein sich weniger auf einen bestimmten Punkt concentrirt, theils kommt in Betracht, dass der Gegensatz gegen die Häretiker hier nicht ebenso anregend wirkte, wie bei den andern Dogmen, indem sie in der Hauptsache mit der kirchlichen Lehre zusammenstimmten, oder wenigstens zusammenzustimmen schienen, in demjenigen aber, worin sie abwichen, der Widerspruch in ihrer doketischen Ansicht von der Person Christi seinen Grund hatte.

Die judaisirende Ansicht, die die erlösende Thätigkeit als eine blos prophetische betrachtet, stellt sich uns am reinsten in der Lehre der Clementinen von Christus als dem wahren Propheten, oder Propheten der Wahrheit dar. Seine Erscheinung war nothwendig, da die Erkenntniss des Wahren

verdunkelt und dadurch die Ausübung des Guten unmöglich gemacht war, oder durch die Verschlimmerung der Menschheit das Haus dieser Welt gleichsam mit Rauch so erfüllt war, dass die darin Befindlichen die Wahrheit nicht mehr sehen konnten. Auf das allgemeine Rufen um Hülfe entschloss sich einer von ihnen, die Thüre zu öffnen, damit der Rauch hinaus, und das Sonnenlicht hineinkäme. Dieser hülfreiche Mann ist der wahre Prophet, oder der in Jesus wiedererschienene Adam, in welchem sich der Vater seiner Kinder erbarmte. Nur der wahre Prophet kann die Seelen der Menschen erleuchten und aus dem Schwanken des Irrthums befreien, in welchem der Mensch sich nothwendig befindet, solange er der heidnischen oder blos menschlichen Philosophie folgt, die unfähig ist, die Wahrheit zu finden. Das Princip der Wahrheit kann dem Menschen nur in der Wahrhaftigkeit eines Propheten gegeben werden. Hom. 1, 18, 19. So nothwendig aber die Erscheinung des wahren Propheten war, so bezweckte sie doch nur die Wiederherstellung des reinen Mosaismus, und die Lehre Christi ist wesentlich dieselbe mit der Lehre Mosis, wie schon früher gezeigt worden ist. Hat in dieser Hinsicht die prophetische Thätigkeit Christi eigentlich nur das Judenthum zu ihrem Gegenstand, so kommt dabei doch folgendes noch in Betracht. Da Moses selbst nur das von Adam den Menschen, seinen Söhnen, gegebene Gesetz erneuerte, jenes ewige Gesetz, das nicht verfälscht werden kann von bösen Menschen, nicht vertilgt durch Kriege, sondern allen immer zugänglich ist, ein Gesetz nicht mit Buchstaben, sondern in die Seelen der Menschen geschrieben, die durch dessen Befolgung den Beifall Gottes und die höchste Glückseligkeit gewinnen sollen, Hom. 8, 10, so ist, was Christus als Erlöser durch seine prophetische Thätigkeit bewirken will, die Erneuerung des ursprünglichen Zustandes der Menschheit, dadurch, dass er sie lehrte, den wahren Gott zu erkennen, und sich

unter einander als Brüder zu lieben, und indem er dabei seine Barmherzigkeit selbst bis zu den Heiden ausdehnte, hat seine prophetische Thätigkeit vor der Thätigkeit der früher erschienenen Propheten den Vorzug einer grössern Universalität. Hom. 8, 6.

Aus demselben Gesichtspunkt der prophetischen Thätigkeit betrachteten das, was Jesus zur Erlösung der Menschen that, diejenigen Kirchenlehrer, die sein Verdienst um die Menschen vorzüglich darin fanden, dass er als Lehrer der Wahrheit eine reinere Erkenntniss Gottes unter den Menschen verbreitete, und das erhabenste Muster der Tugend gab, worauf besonders diejenigen Kirchenlehrer, die das Christenthum mit der Philosophie verglichen, sehr häufig zurückkamen. Weil unsere Seele zu schwach war, sagt z. B. Clemens Strom. 5, 1, die Wahrheit zu erkennen, bedurften wir eines göttlichen Lehrers. Desswegen wurde der Erlöser herabgesandt als Lehrer und Führer zu dem guten Besitz, um uns die heiligen Geheimnisse der grossen Vorsehung bekannt zu machen. Der Lehrer der Menschheit konnte nur die göttliche Weisheit selbst sein. Nachdem der Logos herabgekommen, darf der Mensch keinen menschlichen Unterricht mehr suchen, weder in Athen, noch in Griechenland oder Jonien. Coh. ad. Gr. 11. Zugleich sollte er, wie Clemens Strom. 7, 2 sagt, den Menschen ein Beispiel der Tugend geben, indem er ihnen zeigte, dass sie die Kraft haben, Gottes Geboten zu gehorchen. Er, der Gott und Mensch ist, offenbarte sich den Menschen. Als Schöpfer gab er uns das Leben, und lehrte uns darauf als Lehrer die Tugend, um uns als Gott die Seligkeit zu ertheilen. — Als Lehrer der Wahrheit und Muster der Tugend, als Stifter einer Religion, die vollkommener ist, als das mosaische Gesetz und die griechische Philosophie wird Jesus besonders auch von Origenes, Arnobius und Lactantius häufig geschildert, nur dürfen wir nicht gerade voraussetzen,

dass die Kirchenlehrer, wenn sie diess hervorhoben, die erlösende Thätigkeit Christi darauf allein beschränken wollten.

Aus einem höhern Gesichtspunkt wurde die erlösende Thätigkeit Christi aufgefasst, wenn sie nicht blos in die moralische Wirksamkeit der Lehre und des Beispiels, sondern in die Mittheilung eines neuen höhern Lebensprincips gesetzt wurde, das Christus nur als Gott und Gottmensch mittheilen konnte. Es sollte nach dieser Ansicht durch ihn ein völlig neues religiöses Bewusstsein geweckt, eine neue Kraft, durch die sich der Mensch zur Gemeinschaft mit der Gottheit, der Urquelle des Lebens, erheben kann, ertheilt und das Urbild realisirt werden, nach welchem der Mensch ursprünglich von Gott geschaffen worden ist. Diess ist im Allgemeinen der Gedanke, welchen die Kirchenlehrer öfters bald so, bald anders gefasst, aussprachen. Von einer Erneuerung und Vollendung des göttlichen Ebenbilds, nach welchem Adam geschaffen wurde, sprechen insbesondere Irenäus und Tertullian. *Filius Dei,* sagt Irenäus adv. haer. 3, 18, 1, *quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus.* — Hätte Gott uns nicht das Heil geschenkt, so hätten wir es nicht auf eine zuverlässige Weise. Wäre der Mensch nicht mit Gott vereinigt worden, hätte er nicht der Unvergänglichkeit theilhaftig werden können. Er musste, ein Mittler zwischen Gott und den Menschen durch seine eigenthümliche Beziehung zu beiden, beide zur Freundschaft und Eintracht zusammenbringen, καὶ θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν θεόν. Wie hätten wir der υἱοθεσία Gottes theilhaftig werden können, wenn wir nicht durch den Sohn die Gemeinschaft mit ihm erhalten hätten, wenn nicht sein Logos dadurch, dass er Mensch wurde, sie uns mitgetheilt hätte? Desswegen gieng er auch

durch jedes Menschenalter hindurch, um allen die Gemeinschaft mit Gott wieder herzustellen, und diejenigen, die ihn blos zum Schein erscheinen und Mensch werden lassen, sind noch unter der alten Verdammniss. 2, 22, 4. Das Gesetz, das geistig war, konnte die Sünde nur offenbaren, nicht entfernen, denn die Sünde herrschte nicht über den Geist, sondern über den Menschen. Derjenige, der die Sünde tödten und den des Todes schuldigen Menschen erlösen sollte, musste selbst das werden, was der Mensch war, Mensch, damit die den Menschen gefangen haltende Sünde getödtet, und der Mensch vom Tode befreit würde. So wurde also der Logos Gottes Mensch, *Deus hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut occideret quidem peccatum, evacuaret autem mortem et vivificaret hominem.* 3, 18, 7. In welchem Sinne in dem Sohn Gottes das göttliche Ebenbild realisirt wurde, erklärt Irenäus 5, 16: Es kann keine andere Hand Gottes geben, ausser derjenigen, die von Anfang bis zum Ende uns bildet, in's Leben aufnimmt und bei ihrem Geschöpf stets gegenwärtig ist, und es vollendet nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes. Damals aber erschien dieser Logos, als der Logos Gottes Mensch wurde, indem er sich dem Menschen und den Menschen sich ähnlich machte, damit durch die Ähnlichkeit mit dem Sohn der Mensch Gott theuer würde. In den frühern Zeiten sagte man vom Menschen, er sei nach dem Bilde Gottes geschaffen, man sah es aber nicht, denn noch war unsichtbar der Logos, nach dessen Bild der Mensch geschaffen wurde. Desswegen verlor er auch die Ähnlichkeit so leicht; als aber der Logos Gottes Mensch wurde, hatte beides seine volle Bedeutung, er zeigte das Bild in Wahrheit, indem er selbst das wurde, was sein Bild war, und die Ähnlichkeit feststellte (βεβαίως κατέστησε), indem er den Menschen dem unsichtbaren Vater gleich machte durch den sichtbaren Logos. So wurde, wie Irenäus 5, 1, 3 sagt, der mit der alten Substanz der *plasmatio Adae* geeinte

Logos der vollkommene den vollkommenen Vater in sich darstellende Mensch, *ut quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spiritali omnes vivificemur* [1]). So ist Christus als die vollkommene Darstellung des göttlichen Ebenbilds die vollendete Schöpfung des Menschen; was in Adam nur in der Idee vorhanden, und darum auch ohne Kraft und festen Bestand war, wurde in Christus zur Realität, was in dem Ungehorsam Adams als Mangel erscheint, erscheint in dem Gehorsam Christi als die höchste Vollkommenheit. Dieselbe Idee drückt Tertullian, De resurr. carnis c. 6. adv. Prax. 12 [2]), aus.

Von einem Urbild, das durch den Logos realisirt werden soll, spricht auch Clemens von Alexandrien Coh. ad Gr. 12, wo er den Logos selbst zu den Heiden sagen lässt: „Das ganze Geschlecht der Menschen, deren Schöpfer ich bin, rufe ich zu mir. Kommet zu mir, ihr, die ihr euch Einem Gott und Einem Logos unterwerfen sollt: es sei euch nicht genug, euch durch die Vernunft über die unvernünftigen Thiere zu erheben, euch allein will ich unter den sterblichen Wesen Unsterblichkeit verleihen, diese Gnade will ich euch mittheilen, eine vollkommene Wohlthat, die Unvergänglichkeit, und den Logos gewähre ich euch, die Erkenntniss Gottes, mich selbst vollkommen gebe ich euch. Das bin ich, das will Gott, das ist der vollkommen zusammenstimmende Wille des Vaters, das der Sohn, das Christus, das der Logos Gottes, der Arm des Herrn, die Kraft des Ganzen, der Wille des Vaters; davon waren zwar längst Bilder vorhanden, sie waren aber nicht

1) *Non enim effugit aliquando Adam manus Dei* (d. h. den Sohn und Geist), *ad quas pater loquens dicit: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (d. h. der Mensch konnte das göttliche Ebenbild nicht so sehr verlieren, dass der Logos nicht die *antiqua plasmatio Adae* in sich hätte recapituliren können). *Et propter hoc in fine non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex placito patris manus ejus vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei.*

2) S. o. S. 514. 578.

alle ähnlich; διορθώσασθαι ὑμᾶς πρὸς τὸ ἀρχέτυπον βούλομαι, ἵνα μοι καὶ ὅμοιοι γένησθε, ich will euch salben mit dem Öle des Glaubens, durch das ihr die Vergänglichkeit ableget, und will euch die nackte Gestalt der Gerechtigkeit zeigen, durch die ihr zu Gott aufsteiget." Das Urbild, zu welchem der Logos den Menschen erheben will, ist das Ideal der Vernünftigkeit, das durch die Menschwerdung des Logos im Menschen so zum Bewusstsein kommt, dass es nun vom Menschen auch realisirt werden kann. Indem der Mensch das Göttliche in seiner Natur anschaut, der menschgewordene Logos ihm die Möglichkeit zeigt, die Gebote Gottes zu beobachten (Strom. 7, 2), und ihm Anleitung gibt, die Sünde zu meiden (Paedag. 1, 3), wird er zur Gemeinschaft mit Gott erhoben. Der göttliche Logos, sagt daher Clemens Coh. ad Gr. 1, 8, ist Mensch geworden, damit wir von einem Menschen lernen, wie der Mensch Gott werden kann. Diess ist ja das höchste Ziel des wahren Gnostikers, dass er Gott oder göttlich wird (Strom. 4, 23. 6, 9). Zu dieser Gemeinschaft mit Gott kann er aber nur durch die Vermittlung des Logos gelangen, und diese Vermittlung ist dem Menschen im Logos nur desswegen gegeben, weil er sowohl Gott als Mensch ist. Μεσίτης γὰρ ὁ λόγος, ὁ κοινὸς ἀμφοῖν, θεοῦ μὲν υἱός, σωτὴρ δὲ ἀνθρώπων. Paed. 3, 1. In demselben Sinne als Vermittler der Menschen mit Gott wurde Christus von den Alexandrinern besonders öfters als Hohepriester dargestellt, ὁ μέγας ἀρχιερεὺς θεοῦ. Coh. ad Gr. 12.

Die Realisirung einer innigeren Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen ist auch bei Origenes die Hauptidee, auf welche er die erlösende Thätigkeit Christi bezieht. Wie die menschliche Seele Christi mit dem Logos zur persönlichen Einheit verbunden wurde, so ist sie auch das Organ geworden, von welchem aus die Mittheilung des göttlichen Lebens durch die innige Gemeinschaft mit dem Logos sich auch auf alle andern Seelen verbreiten soll. Schon die

Weissagungen der Propheten hatten, sagt Origenes c. Cels. 7, 17, zu ihrem Hauptgegenstand, ὅτι τῆς θείας φύσεως ἀπαύγασμα καὶ χαρακτήρ τις ἐνανθρωπούσῃ ψυχῇ ἱερᾷ τῇ τοῦ Ἰησοῦ συνεπιδημήσει τῷ βίῳ, ἵνα σπείρῃ λόγον οἰκειοῦντα τῷ τῶν ὅλων θεῷ τὸν παραδεξάμενον αὐτὸν εἰς τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν. Dazu habe der Mensch die Kraft in sich, weil der göttliche Logos den Leib und die Seele eines Menschen angenommen habe. Daher begann nun, wie Origenes c. Cels. 3, 28 sagt, mit Jesu eine innige Verschmelzung der göttlichen und menschlichen Natur, damit die menschliche Natur durch die Gemeinschaft mit dem Göttlichen göttlich werde, nicht in Jesu allein, sondern auch in allen, welche mit dem Glauben das Leben in sich aufnehmen, welches Jesus gelehrt hat, und welches zur Freundschaft mit Gott hinaufführt, und zur Gemeinschaft mit ihm jeden, der nach Jesu Geboten lebt. Es ist nur eine andere Darstellung derselben Idee, wenn die Kirchenlehrer, wie diess sehr häufig von ihnen geschieht, die Hauptwirkung der erlösenden Thätigkeit Jesu in der Befreiung vom Tode und die Ertheilung der Unsterblichkeit setzen. Eine Hauptstelle dieser Art ist ein Fragment Justin's [1]). Der Mensch nahm durch seine Übertretung sogleich das Verderben physisch in sich auf. Da nun das Verderben (die φθορὰ) seiner Natur sich mitgetheilt hatte, so war nothwendig, dass der, der ihn retten wollte, die Verderben wirkende Substanz (τὴν φθοροποιὸν οὐσίαν) tilgte. Diess konnte aber nicht anders geschehen, als dadurch, dass ein Princip, das seiner Natur nach Leben ist, sich mit dem, der das Verderben in sich aufgenommen hatte, auf's Innigste verband, um das Verderben zu tilgen, und den, der es aufgenommen hatte, für die Zukunft unsterblich zu erhalten. Desswegen musste der Logos in einem Leibe erscheinen, damit er uns von dem zur Natur uns gewordenen

1) Opp. Just. ed. Otto II. S. 550.

Verderben des Todes befreie. Auch Clemens von Alexandrien spricht in der obigen Stelle von dem ἀποβάλλειν φθορὰν durch den Logos. Überhaupt betrachten die meisten Kirchenlehrer, auch Cyprian, Arnobius, Lactantius, die Ertheilung der Unsterblichkeit als das Hauptverdienst Christi. Verstehen sie auch unter derselben zunächst nur die Aufhebung des physischen Todes, der die Folge der Sünde Adams ist, so ist doch auch diese nur dadurch bedingt, dass überhaupt ein höheres Lebensprincip durch Christus der Menschheit mitgetheilt wurde.

Das Bisherige betrifft nur die erlösende Thätigkeit Christi überhaupt; eine weitere Frage aber ist: in welches Verhältniss setzte man zu derselben den Tod Christi? Wenn auch darüber im Ganzen kein Zweifel sein konnte, dass sich die erlösende Thätigkeit Christi, wie in seinem Leben überhaupt, so auch in seinem Tode, ja in diesem ganz besonders geäussert habe, so konnten doch über die Wichtigkeit, die dem Tode Christi zuzuschreiben sei, und ob er blos im Zusammenhang mit dem Leben Christi, oder als eigener integrirender Bestandtheil des Erlösungswerkes zu betrachten sei, verschiedene Ansichten stattfinden. Schon die bisher beschriebene Verschiedenheit der Ansichten von der erlösenden Thätigkeit Christi musste auch auf die Ansicht vom Tode Einfluss haben. Wurde das Hauptgewicht auf die prophetische Thätigkeit Christi gelegt, und Christus vorzugsweise als ein Lehrer betrachtet, dessen Gebote die Menschen zu beobachten haben, so musste die Bedeutung des Todes mehr in den Hintergrund zurücktreten; wie daher in den Clementinen in der einzigen Stelle, in welcher der Tod Jesu erwähnt ist, nur gesagt wird, er, der Lehrer, der sich auf der Kathedra Mosis erhob, wie ein Vater für die Kinder, habe auch seines eigenen Blutes nicht geschont. 3, 19. Aber auch bei denjenigen Kirchenlehrern, die den Tod Jesu mehr hervorheben, ist sehr häufig

zweifelhaft, wiefern sie ihm eine eigenthümliche und selbstständige Bedeutung beilegen, da sich überhaupt über das Verhältniss des Todes Christi zum Erlösungswerk im Ganzen noch zu wenig eine bestimmte Ansicht gebildet hat. Das Wichtigste, was sich über die Lehre vom Tode Christi findet, ist folgendes:

1. Der Tod Christi wird im Allgemeinen als ein Opfer und Versöhnungstod dargestellt, vermittelst dessen Gott Vergebung der Sünden ertheilt. In diesem Sinne ist schon bei den apostolischen Vätern und bei allen folgenden Kirchenlehrern häufig vom Tode Jesu die Rede, ohne dass wir eine bestimmtere Vorstellung von dem Verhältniss des Todes Christi zu seiner Wirkung der Sündenvergebung aus solchen Stellen ableiten können. Einige der bemerkenswerthern Stellen sind folgende: Der Verfasser des Briefs an Diognet sagt c. 8 [1]): „Gott, der Herr und Schöpfer des Weltalls, ist nicht allein voll Menschenliebe, sondern auch voll Langmuth. Er ist immerdar ein solcher und wird stets ein solcher sein, der Gütige, Zornlose und Wahrhafte, der allein Gute. Er fasste einen grossen und unaussprechlichen Rathschluss, welchen er seinem Sohn allein mittheilte. So lange er diesen Rathschluss als einen verborgenen bei sich behielt, schien er für uns keine Sorge zu tragen. Während der verflossenen Zeit nun liess er uns, wie wir wollten, unsern Lüsten folgen, nicht aus Freude an unsern Sünden, sondern damit wir in jener Zeit durch unsere eigene Werke des Lebens unwürdig uns erwiesen, nun von der Gnade Gottes gewürdigt würden, und auf dass wir, nachdem wir unsere eigene Ohnmacht, in das Reich Gottes zu kommen, geoffenbart hätten, durch die Kraft Gottes dazu fähig würden. Als aber das Maass unserer Sünden voll geworden und es sich vollends geoffenbart hatte,

---

1) Justin. ed. Otto. II. p. 490.

dass Strafe und Tod als unser Lohn uns bevorstand, hasste er uns nicht, verstiess uns nicht, sondern erwies seine Langmuth. Er selbst nahm unsere Sünden auf sich, er selbst gab seinen Sohn zum Lösegeld für uns hin, den Heiligen für Gottlose, den Schuldlosen für die Bösen, den Gerechten für die Ungerechten, den Unsterblichen für die Sterblichen. Denn was anders konnte unsere Sünden bedecken als seine Gerechtigkeit? Durch wen konnten wir Gottlose und Sünder gerecht werden als allein durch den Sohn Gottes? O des süssen Lösegelds (ἀνταλλαγῆς), oder der süssen Umtauschung (der Gerechtigkeit für die Sünde), o der unerforschlichen Veranstaltung!“ So grosses Gewicht hier auf den Tod Jesu gelegt ist, und so auffallend einige Ausdrücke scheinen können, so geht doch die ganze Darstellung nicht über die Unbestimmtheit der biblischen Ausdrücke und Vorstellungen hinaus. Dass insbesondere bei dem Ausdruck ἀνταλλαγή an keine Stellvertretung zu denken ist, erhellt schon daraus, dass der Schriftsteller nur auf die Liebe, nicht die Gerechtigkeit Gottes als letzte Ursache zurückgeht. Ebenso wenig liegt in folgender Stelle des Irenäus der Begriff der Stellvertretung 5, 16, 2: ***Dissolvens eam, quae ab initio in ligno facta fuerat, hominis inobedientiam, obediens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis, eam, quae in ligno facta fuerat, inobedientiam sanans.*** — Ἐν μὲν τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν, μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολήν, ἐν δὲ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν, ὑπήκοοι μέχρι θανάτου γενόμενοι· οὐδὲ γὰρ ἄλλῳ τινὶ ἦμεν ὀφειλέται, ἀλλ’ ἢ ἐκείνῳ, οὗ καὶ τὴν ἐντολὴν παρέβημεν ἀπ’ ἀρχῆς. Die Stelle ist im Grunde nur Röm. 5, 19 nachgebildet. Wie die Menschen in Adam Sünder wurden, weil sie, wie Adam, sündigten, so wurden sie in Christus versöhnt, weil er bewirkt, dass sie der Sünde entsagen und Gott gehorchen. Ein Gott dargebrachtes Opfer wird der Tod Jesu bei Tertullian, Clemens von Alexandrien, Origenes öfters genannt; aber selbst

bei Origenes, welcher den Tod Jesu in so vielen Stellen von dieser Seite darstellt, findet sich keine Spur der eigentlichen Idee der Stellvertretung. Nur in der φιλανθρωπία des Vaters findet Origenes, Comm. in Joh. T. 6, 35, den Grund, dass Jesus, als Lamm geopfert, ein Versöhnungsopfer für die ganze Welt wurde. Der, der dieses Lamm zum Opfer führte, war der Gott in dem Menschen, der grosse Hohepriester. Zwar konnte der Mensch Jesus, wie Origenes In Joh. T. 28, 14 sagt, nur desswegen für das Volk sterben, weil er, als das reinste aller Geschöpfe, die ganze Sünde der Welt auf sich nehmen und tilgen konnte, da er keine Sünde that; es ist aber diess nur die Eigenschaft, die Jesum zu einem Gott wohlgefälligen Opfer machte.

2. Eine bestimmtere Vorstellung über das Verhältniss des Todes Christi zur Erlösung bildete sich erst dadurch, dass man den Tod Christi nicht blos auf Gott, sondern auch auf den Teufel bezog. Wie die erlösende Thätigkeit überhaupt bisweilen als eine Zerstörung der Herrschaft der Dämonen und des Teufels, der durch den Sündenfall Macht über die Menschen erhalten hatte, dargestellt wird (man vgl. Justin Dial. c. Tr. 45. 100, Clemens von Alexandrien Coh. ad Gr. 11, wo gesagt wird: wie der Mensch in Sünden gebunden war, so liess der Herr, der seine Bande lösen wollte, sich in das Fleisch hineinbinden, um durch dieses göttliche Geheimniss die Schlange und den Tyrannen, den Tod zu besiegen), so wurde diese Idee auch auf den Tod Jesu angewandt, und die Grundlage einer eigenen Theorie. Der erste Kirchenlehrer, bei welchem wir diese in der Folge immer weiter ausgeführte Theorie finden, ist Irenäus, 5, 1, in welcher Hauptstelle er sie auf folgende Weise vorträgt: Mit unersättlicher Raubgier hatte der Teufel den Menschen durch List und Betrug an sich gerissen. Auf dieselbe Weise, oder mit blinder, unvernünftiger Gewalt ihn dem Teufel wieder zu entreissen,

ziemte Gott nicht; Gott ziemte es, diess *rationabiliter et juste* zu thun. Es musste dem Teufel daher etwas dafür gegeben werden; diess war das eigene Blut des Herrn, an welchen der Teufel kein Recht, über welchen er keine Macht hatte, weil er ohne Sünde war (*non deficiens in sua justitia*). Hätte Christus nicht den vollkommensten Gehorsam geleistet, so hätte sein Blut auch kein Lösegeld sein können. Nachdem er uns aber losgekauft, konnte er den Menschen den Geist Gottes, und durch diesen das Leben, die *incorruptela*, mittheilen [1]). Wenn Irenäus auch wieder von einem Kampf und Sieg über den Teufel spricht, so ist diess nicht eine andere, von der so eben erwähnten verschiedene Vorstellung der Sache, sondern die nothwendige Voraussetzung derselben. Denn *juste* konnte Christus nur desswegen mit dem Teufel verfahren, weil dieser keine rechtliche Gewalt über ihn hatte; eine solche hatte er aber nur desswegen nicht, weil Christus allen Versuchen des Teufels, ihn zum Ungehorsam gegen Gott zu verführen, widerstand, also ihn gleichsam im Kampfe überwand. Da nun der Teufel gleichwohl, wie wenn er ein Recht darauf hätte, das Blut Christi nahm, so musste er *juste* zurückgeben, was er hatte. Dass hier alles *juste et rationabiliter*, oder, wie sich Irenäus auch ausdrückt, 5, 1, *secundum suadelam* geschehen sei, was nicht von einem gütlichen Vertrag ohne Kampf und Sieg, sondern nur als Gegensatz gegen das blosse *vim inferre*, wie es beim Teufel stattfand, zu nehmen ist, hebt Irenäus wiederholt hervor [2]). Desswegen motivirt Irenäus auch durch die Nothwendigkeit dieses rechtlichen

1) Vgl. 5, 2, 1. 21, 3.

2) Wie z. B. 5, 2, 1: *Redemit nos sanguine suo — non aliena in dolo deripiens, sed sua propria juste et benigne assumens, quantum attinet quidem ad apostasiam, juste sanguine suo redimens nos ab ea, quantum autem ad nos, qui redemti sumus, benigne. Nihil enim illi ante dedimus, neque desiderat aliquis a nobis, quasi indigens. Nos autem indigemus ejus, quae est ad eum communionis.*

Verfahrens gegen den Teufel die Nothwendigkeit der gottmenschlichen Natur des Erlösers [1]).

Andere Kirchenlehrer reden zwar auch bisweilen von dem Tode Jesu als einem Sieg über den Teufel, doch ist es erst Origenes, welcher die Vorstellung des Irenäus wieder aufnahm und weiter fortführte. Dass sich dem Origenes gerade diese Vorstellung besonders empfahl, hängt zusammen mit der grossen Bedeutung, die er der Dämonologie gab. Wie nach seiner Ansicht die Dämonen in einem steten Kampfe gegen das Christenthum als das Gebiet des wahren Gottes begriffen sind, und alles, was dem Christenthum nachtheilig ist, als ein Sieg der Dämonen, alles, was es fördert und zur Anerkennung bringt, als eine Niederlage derselben anzusehen ist, so ist ein besonders wichtiger Moment dieses Kampfes des Dämonenreichs gegen das Christenthum der Tod Christi, jedoch nur so, dass in demselben in höherem Grade erfolgt, was auch sonst durch die Thätigkeit der Glaubigen auf verschiedene Weise zur Förderung des Christenthums geschieht. Desswegen ist jeder Märtyrertod im Kleinen, was der Tod Christi im Grossen ist. Denn, wie Origenes c. Cels. 8, 44 sagt, wenn die Seelen derer, welche für das Christenthum aus Frömmigkeit sterben, mit grossem Ruhm den Leib verlassen, so stürzen sie die Macht der Dämonen, und schwächen ihre Angriffe auf die Menschen; daher wissen die Dämonen aus

1) 5, 21, 3: *Per hominem ipsum iterum oportebat victum eum (apostatam Dei angelum) contrario alligari iisdem vinculis, quibus alligavit hominem, ut homo solutus revertatur ad dominum suum, illi vincula relinquens, per quem ipse fuerat alligatus, id est transgressionem. Illius enim colligatio solutio facta est hominis, quoniam non potest aliquis introire in domum fortis — nisi primum ipsum fortem alligaverit* (Matth. 12, 29). *Et captivus quidem ductus est juste is, qui hominem injuste duxerat, qui autem ante captivus ductus fuerat homo, extractus est a possessoris potestate secundum misericordiam.* Der Erlöser musste also Mensch sein, wenn er Menschen erlösen sollte.

Erfahrung, dass sie von den Märtyrern der Wahrheit besiegt und überwunden werden, und lassen die Christen im Frieden mit der Welt, und wenn sie dann auch wieder die Noth vergessen, die sie erlitten haben, und ihre Kräfte auf's neue sammeln, und von ihrer Bosheit verblendet sich wieder rächen wollen, und die Christen verfolgen, so erleiden sie eine neue Niederlage, καὶ τότε πάλιν αἱ ψυχαὶ τῶν εὐσεβούντων, καὶ δι' εὐσέβειαν ἀποδυομένων τὰ σώματα καθελοῦσι τὸ τοῦ πονηροῦ στρατόπεδον [1]). Selbst auf den unter den Heiden herrschenden Glauben, dass einzelne Unschuldige durch freiwillige Aufopferung Völker und Städte von schweren Unglücksfällen befreien (οἱονεὶ καταργουμένου τοῦ ἐνεργοῦντος αὐτὰ πονηροῦ πνεύματος διὰ τὸ ἑαυτόν τινα ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ διδόναι In Joh. T. 28, 14), berief sich Origenes zum Beweise dafür, dass solche Aufopferungen, wie die der Märtyrer sind, eine gleichsam magische Gewalt über die bösen Dämonen ausüben. Es sei gleichsam dasselbe, wie bei der Beschwörung eines giftigen Thiers. Τοιοῦτόν τι δὴ νοητέον τῷ θανάτῳ τῶν εὐσεβεστάτων μαρτύρων γίνεσθαι, πολλῶν ἀφάτῳ τινὶ δυνάμει ὠφελουμένων ἀπὸ τοῦ θανάτου αὐτῶν. In Joh. T. 6, 36. Es scheine ganz in der Natur der Dinge zu liegen, sagt Origenes c. Cels. 1, 30, dass nach gewissen verborgenen Ursachen, die die meisten Menschen nicht verstehen können, eine solche Natur, wie Ein Gerechter ist, welcher für das allgemeine Beste freiwillig stirbt, eine Abwendung der bösen Dämonen bewirkt, die Pest, Misswachs, böse Winde, oder etwas dergleichen verursachen. Es sagen nun, so macht Origenes die Anwendung auf den Tod Jesu, diejenigen, welche nicht glauben wollen, dass Jesus am Kreuze für die Menschen gestorben sei, ob sie die vielen hellenischen und barbarischen Erzählungen für wahr halten, dass einzelne für das allgemeine Beste gestorben, um Unglücksfälle, die Städte und Völ-

1) Vgl. Comm. in Joh. T. 6, 36

ker betroffen, abzuwenden, oder ob diess zwar geschehen, keinen Glauben aber verdiene, dass derjenige, der für einen Menschen gehalten wird, gestorben sei, um den grossen Dämon und Dämonenfürsten, welcher alle auf die Erde gekommenen Menschenseelen sich unterworfen hatte, zu stürzen? Was Jesum von allen, die sich für andere und das allgemeine Beste aufopfern, unterscheidet, ist nur diess, dass er allein für die ganze Welt, die verloren wäre, wenn er nicht für sie gestorben, sich aufopferte, da er allein die ganze Last der Sünden aller durch seine grosse Kraft tragen kann. In Joh. T. 28, 14.

So betrachtete Origenes den Tod Jesu im Zusammenhang mit seiner ganzen Weltansicht, in welcher auch hier heidnische Ideen mit christlichen verbunden sind, aus dem Gesichtspunkt eines Kampfs mit dem Teufel. Wie nun aber der Kampf erfolgte, und wie der Teufel in demselben überwunden wurde, hat Origenes am ausführlichsten in seinen Comment. in Matth. T. 16, 8 zu der Stelle Matth. 20, 28, wo Jesus sagt, dass er gekommen sei, δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν, dargelegt. Origenes wirft hier die Frage auf: Wem gab er seine Seele als Lösegeld? Doch wohl nicht Gott, antwortet er, warum also nicht dem Teufel? Denn dieser herrschte ja über uns, bis ihm gegeben wurde als Lösegeld für uns die Seele Jesu, wobei er jedoch betrogen wurde, indem er glaubte, er könne über sie herrschen, und nicht sah, dass er die Qual bei dem Versuch, sie festzuhalten, nicht ertragen könne. Desswegen herrscht auch der Tod, welcher über ihn Gewalt zu haben schien, nicht mehr, da er unter den Todten frei wurde und stärker war, als die Macht des Todes, und in solchem Grade stärker, dass auch alle von denen, welche vom Tode beherrscht, ihm folgen wollten, folgen konnten, ohne dass der Tod weiter über sie Gewalt hatte. So sind wir nun durch das theure Blut Jesu erkauft, und

gegeben ist als Lösegeld für uns die Seele des Sohnes Gottes, nicht aber sein Geist, denn diesen hatte er zuvor schon dem Vater übergeben, auch nicht sein Leib, denn von diesem finden wir nichts dergleichen geschrieben. Und weil seine Seele zwar als Lösegeld gegeben wurde, aber nicht bei dem blieb, welchem sie als Lösegeld gegeben wurde, desswegen heisst es Psalm 16: du lässest meine Seele nicht im Hades.

Auch Origenes geht demnach, wie Irenäus, von der Voraussetzung aus, dass Christus, wenn er durch seinen Tod Erlöser der Menschen werden sollte, dem Teufel für die Menschen, die er in seiner Gewalt hatte, etwas gleichsam zum Ersatz und zur Genugthuung geben musste; nur ergänzt Origenes die Vorstellung des Irenäus durch die von Irenäus wenigstens noch nicht ausdrücklich ausgesprochene Annahme, der Teufel sei dabei getäuscht worden. Diese Idee spricht Origenes wiederholt aus. Desswegen habe Gott seines eigenen Sohns nicht geschont, sagt er Comm. in Matth. T. 13, 9, damit die, die ihn ergriffen und in die Hände der Menschen übergaben (die Dämonen), von dem verlacht würden, der im Himmel wohnt, da sie, ohne es zu ahnen, zur Zerstörung ihrer eigenen Macht und Herrschaft vom Vater den Sohn erhielten, der am dritten Tag auferstand, um seinen Feind, den Tod, zu stürzen. Ebenso bemerkt Origenes zu Psalm 35, 8 unter der παγὶς und der θήρα, von welcher hier die Rede ist, sei das Kreuz zu verstehen, εἰς ὃν ἐμπέπτωκεν ὁ διάβολος ἀγνοῶν. Denn hätte er es gewusst, so hätte er den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt. Bemerkenswerth ist, dass wir eben diese Idee einer Überlistung des Teufels, die in der Folge noch weiter ausgemalt wurde, bei welcher die wahre Idee zu Grunde liegt, dass das Böse im höchsten Moment seiner Macht wegen seiner innern Nichtigkeit sich selbst zerstöre, auch in den unter den Werken des Clemens von Alexandrien befindlichen Auszügen aus den Schriften des Theo-

DOTUS finden, c. 61: δόλῳ ὁ θάνατος κατεστρατηγήθη· ἀποθανόντος γὰρ τοῦ σώματος, καὶ κρατήσαντος αὐτὸν τοῦ θανάτου, ἀναστείλας τὴν ἐπελθοῦσαν ἀκτῖνα τῆς δυνάμεως ὁ σωτὴρ ἀπείλεσε μὲν τὸν θάνατον· τὸ δὲ θνητὸν σῶμα ἀποβαλὼν πάθη ἀνέστησεν.

So wenig wir bei den Kirchenlehrern dieser Periode die in der Folge herrschend gewordene Idee der Stellvertretung und Genugthuung finden, so ist doch nicht zu übersehen, dass die von Irenäus und Origenes aufgestellte Theorie auf derselben Idee beruht, nemlich auf der Idee der Gerechtigkeit, die die Erlösung nur auf dem Wege einer Genugthuung geschehen lassen konnte; nur bleibt das Unterscheidende immer diess, dass die Genugthuung nicht Gott, sondern dem Teufel gegeben worden sein sollte. Auch war der Begriff eines Äquivalents noch nicht näher bestimmt, doch war schon darauf Gewicht gelegt, dass Christus nur als Gottmensch eine solche Genugthuung geben konnte. Besiegt werden konnte der Teufel auch nach Origenes nur dadurch, dass Christus als Gottmensch Gott den vollkommensten Gehorsam leistete; aber dieser Gehorsam war keineswegs stellvertretend, sondern vielmehr, wie Origenes ausdrücklich erklärte, in Beziehung auf die Menschen das Vorbild des Gehorsams, welchen sie selbst leisten sollen [1]). Dass die Beziehung, die Origenes dem Tode Jesu auf den Teufel gibt, die Opfer-Ansicht nicht auschliesst, und dass überhaupt die verschiedenen Gesichtspunkte, aus welchen Origenes die erlösende Thätigkeit Christi

---

1) *Morte suscepta*, sagt Origenes Comm. in Rom. 5, 12, *exemplum dedit hominibus usque ad mortem resistere peccatum, et ita demum resoluta inimicitia in carne sua reconciliavit per sanguinem suum homines Deo, eos duntaxat, qui inviolatum reconciliationis foedus ultra non peccando custodiunt.* A. a. O. zu V. 19: *Dedit Adam peccatoribus formam per inobedientiam, Christus vero e contrario justis formam per obedientiam posuit. — Propterea et ipse obediens factus est usque ad mortem, ut, qui obedientiae ejus sequuntur exemplum, justi constituantur ab ipsa justitia, sicut illi inobedientiae formam sequentes constituti sunt peccatores.*

auffasste, auch auf den Tod ihre Anwendung fanden, ergibt sich von selbst.

Ist wohl mit Recht zu behaupten, dass eine solche Theorie dem christlichen Dogma einen gewissen mythischen Charakter gibt, und es in eine Sphäre hinüberzieht, die über das christliche Bewusstsein hinausliegt, so zeigt sich eben dieses dem Origenes eigene Bestreben, das christliche Bewusstsein so zu erweitern, dass es seine Unmittelbarkeit und Eigenthümlichkeit mehr oder minder verliert, auch noch bei einer andern den Tod Christi betreffenden Vorstellung. Über den Umfang der durch den Tod Christi geschehenen Erlösung war die gewöhnliche Lehre der Kirchenlehrer, dass sie objectiv sich auf alle Menschen erstrecke; dass sie in Ansehung der Menschheit wenigstens ihre objective Allgemeinheit keineswegs beschränken wollten, beweisen ihre Vorstellungen von dem Zwecke der Höllenfahrt Christi. Origenes aber liess den Umfang der Erlösung sogar über die Menschheit hinausgehen, und die Kraft derselben sich auch auf andere Wesen erstrecken. Christus, sagt Origenes in Joh. T. 1, 40, ist der grosse Hohepriester nicht blos für die Menschen, sondern auch für alles Vernünftige, indem er sich selbst als das einmal dargebrachte Opfer darbrachte. Denn es ist ungereimt, zu sagen, dass er zwar für die Sünden der Menschen den Tod empfunden habe, nicht aber ebenso auch für irgend andere Wesen, die ausser den Menschen im Zustande der Sünde sind, wie für die Gestirne, da ja auch die Gestirne nicht von von allem rein sind vor Gott, wie im Buche Hiob (25, 5) zu lesen ist, wenn diess nicht etwa ein hyperbolischer Ausdruck ist. Desswegen ist er der grosse Hohepriester, da er dem Reiche des Vaters alles wiederherstellt, und dafür sorgt, dass alles, was an jedem der geschaffenen Wesen mangelhaft ist, ergänzt werde, damit die Ehre des Vaters Raum gewinne. Nach dieser Stelle gilt das auf der Erde einmal vollbrachte

Opfer auch für alle andere Wesen; nach andern Stellen aber nahm Origenes ein doppeltes Opfer an, ein irdisches und ein analoges himmlisches. Er sagt In Levit. Hom. 1, 3 zu 3 Mos. 1, 3. 5: *Sanguis Jesu non solum in Jerusalem effusus est, ubi erat altare et basis ejus et tabernaculum testimonii, sed et supernum altare, quod est in coelis, ubi et ecclesia primitivorum est, idem ipse sanguis adspersit.* Dafür berief sich Origenes auf Col. 1, 20: Christus habe durch das Blut seines Kreuzes alles in sich versöhnt, εἴτε τὰ ἐπὶ γῆς, εἴτε τὰ ἐν οὐρανοῖς. *Non solum pro terrestribus, sed etiam pro coelestibus oblatus est hostia Jesus, et hic quidem pro hominibus ipsam corporalem sanguinis sui fudit, in coelestibus vero, ministrantibus (si qui illi inibi sunt) sacerdotibus, vitalem corporis sui virtutem, velut spiritale quoddam sacrificium immolavit. Vis autem scire, qui duplex hostia in eo fuit, conveniens terrestribus, et apta coelestibus?* Dafür beruft sich Origenes auf Ebr. 10, 20, wo von einem doppelten Vorhang die Rede sei. *Si ergo duo intelliguntur velamina, quae velut pontifex ingressus est Jesus, consequenter et sacrificium duplex intelligendum est, per quod et terrestria salvaverit et coelestia.* Nach Hom. in Levit. 2, 3 ist Jesus *in coelis quidem non pro peccato sed pro munere oblatus, in terra autem, ubi ab Adam usque ad Mosem regnavit peccatum, oblatus pro peccato.* Dagegen spricht Origenes De princ. 4, 25 von πνευματικὰ τῆς πονηρίας auch ἐν τοῖς οὐρανοῖς, und schliesst: wie man kein Bedenken trage, zu sagen, dass er hier gekreuzigt worden sei, um zu vernichten, was er durch sein Leiden vernichtete, so dürfe man sich nicht scheuen, zuzugeben, dass auch dort etwas ähnliches geschehe fort und fort bis zum Ende des ganzen Weltlaufs.

Obgleich diese beiden letzteren Stellen über die Beschaffenheit dieses Opfers nicht ganz zusammenzustimmen scheinen, so ist doch die Hauptvorstellung klar, dass es ein dem irdischen analoges himmlisches Opfer Christi gibt. Wie

aber Christus vermöge dieses Opfers Hohepriester nicht blos für die Erde, sondern auch für den Himmel ist, so setzt er sein hohepriesterliches Geschäft wie für alle, so insbesondere für die Menschen, die desselben bedürfen, noch immer fort. Wenn Christus, sagt Origenes In Levit. Hom. 9, 5, der wahre Hohepriester ist, der in den Himmel zum Vater eingegangen, so dauert der Tag der Versöhnung für uns fort, bis die Sonne untergeht, d. h. bis die Welt ein Ende hat, und wir stehen vor der Thüre und warten auf unsern Hohepriester im Allerheiligsten, der bei dem Vater für die Sünden derer bittet, die auf ihn harren. Wir müssen den Hohepriester suchen, der einmal im Jahr, d. h. in dieser ganzen, dem Weltlauf bestimmten Zeit sein Opfer Gott darbringt. Vollendet wird sein Werk, wenn er den letzten der Sünder vollendet darstellt, denn jetzt ist sein Werk noch unvollendet, solange noch eine Unvollkommenheit bleibt. A. a. O. 9, 2. 7, 2. In Joh. T. 1, 37 sagt Origenes in Beziehung auf die Worte ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου: er hört auch jetzt nicht auf, von jedem, der in der Welt ist, die Sünde hinwegzunehmen, bis die Sünde aus der ganzen Welt hinweggenommen ist, und das Reich dem Vater übergeben werden kann, damit Gott alles in allem ist [1]). Das stets fortdauernde hohepriesterliche Geschäft Christi hängt so bei Origenes mit seiner Lehre von einer Wiederbringung aller Dinge zusammen. Auch nach Clemens von Alexandrien, Coh. ad Gr. 12, betet Jesus noch immer als der ewige grosse Hohepriester des Einen Gottes und Vaters für die Menschen.

Es erhellt von selbst, dass in diesen beiden Vorstellungen vom himmlischen Opfer Christi und seinem auch im Himmel fortdauernden hohepriesterlichen Geschäft der Begriff des Hohepriesters bei den Alexandrinern, wie wir diess auch

1) Vgl. c. Cels. 3, 34.

schon bei Philo finden, ganz in den Begriff des Logos übergieng. Wie der Logos der allgemeine Mittler ist zwischen Gott und allem geschaffenen, so kann auch die erlösende Thätigkeit Christi, die in seinem Tode zur hohepriesterlichen wird, sich nur auf alles, nicht blos auf die Menschheit erstrecken. Nur durch seine Vermittlung hat alles Endliche diejenige Beziehung zum Absoluten, durch die es mit demselben mehr und mehr eins wird. So erhielt bei Origenes der christliche Begriff des Erlösers immer wieder eine auf den ganzen kosmischen Zusammenhang der Dinge sich beziehende, über den sittlich religiösen Mittelpunkt des christlichen Bewusstseins hinausgehende Bedeutung.

Um so mehr hat dagegen die Ansicht des Origenes von der Erlösung eine gewisse Verwandtschaft mit der der Gnostiker, die hier noch kurz zu berühren ist [1]). In den Systemen der Gnostiker ist die Erlösung der Mittelpunkt des ganzen Entwicklungsprocesses, welchem sie den Weltlauf unterwerfen. Wie die Schöpfung ein Herausgehen aus dem Absoluten ist, so muss es auch einen Wendepunkt geben, durch welchen die Wiederaufnahme des Endlichen in das Absolute bedingt ist. Daher ist die Erlösung im Allgemeinen die Befreiung von der Herrschaft des unvollkommenen Demiurg, der Naturmächte und Sterngeister, welchen der Mensch durch die Geburt unterworfen ist, von welchen er aber durch die Wiedergeburt frei werden soll, die Erweckung des Bewusstseins einer höhern Weltordnung, welcher der Mensch angehört, die Offenbarung des höchsten bisher unbekannten und verborgenen Gottes, dessen Stelle im religiösen Bewusstsein bisher der Demiurg einnahm, die Aufhebung der durch alle Stufen hindurchgehenden Unordnung und Disharmonie, die Zurückführung aller geistigen Wesen in ihr rechtes Verhältniss zum Pleroma oder

---

1) Vgl. die christl. Gnosis S. 136 f. 267 f.

der Geisterwelt. Von selbst folgt sowohl hieraus als aus dem Doketismus der Gnostiker, dass sie dem Tode Christi keine reelle Bedeutung zuschreiben konnten. Nach Cerinth hatte das Leiden Jesu keine Beziehung weder auf die Erlösung, noch auf den mit Jesus verbundenen erlösenden Gottesgeist, es schien ihm vielmehr zu beweisen, dass sich jener Gottesgeist vorher von ihm getrennt und sich zum Vater wieder erhoben hatte. Ebenso nahm Basilides an, dass der mit Jesus vereinigte Aeon ihn bei seinem Leiden sich selbst überliess. Den himmlischen Erlöser konnte an sich kein Leiden treffen und der Mensch Jesus konnte nicht zum Besten der Menschen leiden, weil nach den Grundsätzen des Basilides überhaupt keiner für andere leiden kann, indem die Leiden und Strafen, die das Böse nach sich zieht, zur Besserung und Läuterung nothwendig sind, und es der göttlichen Gerechtigkeit zuwider wäre, Leiden ohne eigene Schuld zu verhängen. Desswegen nahm Basilides an, dass auch Jesus, obgleich der vollkommenste Mensch, nicht ganz unsündlich gewesen sei, weil jeder Mensch eine mit bösem Stoffe befleckte Lichtnatur mit sich bringe. Valentin, der dem Menschlichen in der Person des Erlösers mehr Realität zuschrieb, wollte dem Leiden Jesu nicht allen Antheil an dem Erlösungswerk absprechen, indem Jesus die Psychischen von der Gewalt des Vergänglichen dadurch befreien sollte, dass er ihnen durch sein Leiden ein Beispiel von Gleichgültigkeit gegen körperliche Eindrücke gab. Selbst Marcion schloss das Leiden Jesu von dem Zwecke der Erlösung nicht ganz aus [1]); nur war ihm das Leiden und Sterben Christi ein blosses Scheinbild; er sah aber darin die höchste Lebensaufgabe des Christen, die Pflicht, der Welt abzusterben, aller Freude am materiellen Leben, dem Dienste des Weltschöpfers völlig zu entsagen, bildlich veranschaulicht

---

1) Vgl. Neander, gnost. Syst. S. 300.

und zum Bewusstsein gebracht. Zu bemerken ist aber noch, dass die obige, auf dem Begriff der Gerechtigkeit beruhende Satisfactions-Theorie ursprünglich dem marcionitischen System angehört. Nach Marcion hatte Christus als Erlöser den Demiurg, den Gott des Gesetzes, zu überwinden. Da der Demiurg als der Gott des Gesetzes auch der Gott der Gerechtigkeit ist, so überwand ihn der Erlöser dadurch, dass er ihn der gegen ihn begangenen Ungerechtigkeit überführte. So musste der mit seinen eigenen Waffen geschlagene Demiurg den Erlöser, welchen er getödtet hatte, wieder freilassen, und alle, die an ihn glauben.

Die Lehre vom Glauben und der subjectiven Aneignung des Heils.

Die Hauptbedingung der subjectiven Aneignung des Heils von Seiten des Menschen ist der Glaube. Dass der Mensch nur durch den Glauben selig werde, ist allgemeine, öfters ausgesprochene Lehre; aber der Begriff des Glaubens ist noch sehr weit und unbestimmt. Man verstand unter dem Glauben überhaupt die Annahme und Befolgung der christlichen Lehre. Clemens von Alexandrien, bei welchem sich überhaupt die wichtigsten Bestimmungen über den Glauben finden, definirt den Glauben geradezu als den Gehorsam gegen den Logos, welcher die Erfüllung der Pflicht bewirkt (ἡ τοῦ λόγου ὑπακοὴ, ἣν δὴ πίστιν φαμὲν, τοῦ καλουμένου καθήκοντος ἔσται περιποιητικὴ Strom. 5, 3), oder als christliche Frömmigkeit (Paedag. 1, fin.: ὁ βίος ὁ Χριστιανῶν, ὃν παιδαγωγούμεθα νῦν, σύστημά τι ἐστι λογικῶν πράξεων, τουτέστι τῶν ὑπὸ λόγου διδασκομένων ἀδιάπτωτος ἐνέργεια, ἣν δὴ πίστιν κεκλήκαμεν). Nähere Bestimmungen über die Natur des Glaubens veranlasste theils der Gegensatz gegen die Gnostiker, theils der Gegensatz der πίστις und der γνῶσις, wie er auch bei den Alexandrinern stattfand. Im Gegensatz gegen die Gnostiker wurde besonders das Freie des Glaubens

hervorgehoben, das die Gnostiker dadurch aufzuheben schienen, dass sie von ihrer dreifachen Eintheilung der Menschen in pneumatische, psychische, materielle ausgehend, die Seligkeit des Menschen, somit auch den Glauben, als das Mittel der Seligkeit, als blosse Gabe der Natur betrachteten. Zur Widerlegung der Anhänger des Basilides, welche den Glauben für etwas natürliches hielten und ihn daher auch einer besondern Erwählung zuschrieben, sagt Clemens Strom. 2, 3: Ist der Glaube ein Vorzug der Natur, so ist er nicht mehr eine Richtung des freien Willens, und den, der nicht glaubt, trifft keine gerechte Vergeltung, da ihm sein Unglaube ebenso wenig zuzurechnen ist, als dem Glaubenden sein Glaube. Glaube und Unglaube gehen aus einer natürlichen Nothwendigkeit hervor. Gibt es also, sagt Clemens Strom. 5, 1, ein φύσει σωζόμενον γένος, wie Basilides und Valentin annehmen, so kann man den Glauben nicht für eine vernünftige Überzeugung halten, die aus der freien Selbstbestimmung der Seele hervorgeht. Das aber, was die Seele bestimmt, einer gewissen Lehre ihren Beifall zu geben, und sie in ihre Überzeugung aufzunehmen, ist ihre innere, sie in hohem Grade ansprechende Beschaffenheit. Diess leitete schon darauf, den Glauben besonders auf die im Bewusstsein des Menschen sich aussprechende Negativität seines Wesens zu beziehen, und Clemens betrachtet es daher als etwas Wesentliches des Glaubens, dass man seine Unwissenheit anerkenne, oder das Bedürfniss, das der Glaube befriedigen soll. Diess sei das erste, was der, der zum Logos eilt, zu thun habe. Wer unwissend sei, suche, und finde, wenn er suche, den Lehrer; habe er ihn gefunden, so glaube er, habe er geglaubt, so hoffe er, und suche dem Geliebten ähnlich zu werden. Was den Gegensatz der πίστις und γνῶσις betrifft, sofern derselbe auf die Bestimmung des Begriffs des Glaubens Einfluss hat, so mussten auch die Alexandriner darauf bedacht sein, den

Werth des Glaubens dem Wissen gegenüber nicht zu sehr herabzusetzen. Dadurch unterschieden sie sich von den Gnostikern, welche, wie z. B. die Valentinianer, den Glauben nur den Einfältigen zuschrieben, gewöhnlich vom Glauben sehr gering dachten; nur Basilides machte eine Ausnahme, wenn er den Glauben als ein geistiges Ergreifen, das ohne Beweis die Wahrheit finde, definirte. Dass die Alexandriner der πίστις im Gegensatz gegen die γνῶσις das Unmittelbare, unmittelbar Gewisse als eigenthümlichen Vorzug zuschrieben, ist schon früher entwickelt worden.

Sofern der Glaube das Mittel der Aneignung der Erlösung ist, konnte man in ihm eine nähere Beziehung auf die Sündenvergebung nicht verkennen; da man nun aber die Vergebung der Sünden vermittelst des Glaubens selbst wieder durch die Taufe vermittelt werden liess, so ergab sich hieraus von selbst die Bestimmung, dass die Sünden, die durch den Glauben vergeben werden, nur die vor der Taufe begangenen seien, woran sich von selbst die Bestimmung anschloss, dass die Sünden nach der Taufe durch andere Mittel als den blossen Glauben vergeben werden müssen. Diese insofern auf den Begriff des Glaubens sich beziehende Unterscheidung der Sünden vor und nach der Taufe spricht als etwas allgemein angenommenes Clemens von Alexandrien aus, wenn er Strom. 4, 24 sagt: man muss wissen, dass die, welche nach der Taufe in Sünden fallen, gezüchtigt werden, dafür büssen müssen; denn nur das zuvor Begangene wird vergeben, was aber neu hinzukommt, wird durch Reinigung, oder Busse, getilgt. Hierin liegt nichts, was nicht dem allgemein christlichen Bewusstsein entspräche; das Eigenthümliche aber ist, dass man die Mittel der Busse schon jetzt in Handlungen setzte, die dem Glauben gegenüber als etwas blos äusserliches erscheinen. Weil der Glaube für sich nicht für zureichend erkannt wurde, sollte der Mensch selbst genug thun, also durch etwas,

das mehr ist als der Glaube; für welche vom Menschen selbst zu leistende Genugthuungen TERTULLIAN die Ausdrücke *satisfacere* und *satisfactio* in den dogmatischen Sprachgebrauch einführte [1]). Diese für die Sünden nach der Taufe vom Menschen selbst zu leistende Genugthuung hatte eine doppelte Seite, eine negative und eine positive. Die negative ist die Busse, deren Begriff in den Leiden besteht, welchen sich der Mensch zur Vergebung seiner Sünden unterwerfen muss. In dieser Hinsicht wurde die Nothwendigkeit der Busse allgemein anerkannt. Eigene Erscheinungen sind aber dabei: 1. Man setzte den Werth und das Wesen der Busse nicht blos in den innern Sündenschmerz, sondern hauptsächlich auch in äussere Selbstpeinigungen, wie z. B. TERTULLIAN, seiner Individualität gemäss, zur wahren Busse verlangt, de poen. c. 9. *sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare, animum moeroribus dejicere, pastum et potum pura nosse, jejuniis preces alere, ingemiscere, lacrymari, et mugire dies noctesque ad Dominum Deum suum. In quantum non peperceris tibi, in tantum tibi Deus crede parcet.* Solche Ausdrücke sind allerdings nicht wörtlich zu nehmen; doch spricht sich auch in ihnen die Richtung auf das Äussere aus, wohin auch diess gehört, dass man die Busse auch als eine öffentliche, als eine vor der Gemeinde zu leistende, zu behandeln anfieng, wie wir aus CYPRIAN's Schrift *de lapsis* und mehreren Briefen sehen. 2. Man unterschied zwischen einer ersten und zweiten Busse. Die erste Busse ist diejenige, durch welche die vor der Taufe begangenen Sünden vergeben werden; die zweite diejenige, die sich auf die Sünden nach der Taufe bezieht; in Ansehung der letztern entstand nun die Frage, ob durch sie nicht blos leichtere Vergehungen, sondern auch schwerere, sogenannte Todsünden getilgt werden können. Darauf gibt es verschiedene Ant-

---

1) De poenit. 5. 7 f. de patient. 13. de pudic. 9.

worten. Mehrere Kirchenlehrer, wie z. B. Clemens von Alexandrien, sagen ohne nähere Bestimmung, es gibt nach der ersten μετάνοια noch eine zweite. Auch Origenes, welcher in Lev. Hom. 2, 4 sieben Arten von Sündenvergebung im Evangelium unterscheidet, sagt von der siebenten Sündenvergebung durch die Busse nur, sie sei hart und beschwerlich. Andere sagten zwar auch, man kann nach der Taufe durch Sündenvergebung noch Busse erlangen, aber nur einmal, so namentlich der Hirte des Hermas, welcher im vierten mand. sagt: wer nach der Taufe sündigt, *unam poenitentiam habet,* wenn er aber öfters sündigt und Busse thun wollte, so würde es ihm nichts helfen. So lehrte früher auch Tertullian: nach seiner Schrift de poenit. c. 7 gibt es eine *poenitentia secunda*, aber nur *semel, quia jam secundo* und *amplius nusquam, quia proxime frustra.* Sobald aber Tertullian sich für den Montanismus entschieden hatte, verwarf er mit den Montanisten jede zweite Busse für Todsünden. Nach diesem montanistischen Grundsatz wurden in der afrikanischen Kirche bis auf die Zeit Cyprian's Todsünden nicht zur kirchlichen Absolution zugelassen. Cyprian in Carthago und der Bischof Cornelius in Rom machten eine mildere Ansicht geltend, wogegen die montanistisch gesinnte Secte der Novatianer Widerspruch erhob; der Streit mit diesen bezog sich jedoch mehr auf die kirchliche Disciplin als auf das Dogma.

Die Busse ist die negative Seite der von dem Menschen selbst zu leistenden Genugthuung, die positive sind die guten Werke. Was Clemens, Strom. 5, 1, in bestimmten Worten so ausdrückt, dass der Mensch zwar durch Gottes Gnade, aber nicht ohne gute Werke, oder nur durch Befolgung der göttlichen Gebote [1]) selig werden könne, darf als allgemeine Lehre vorausgesetzt werden. Clemens selbst erklärt sich, Strom.

1) Vgl. Theophilus ad Autol. 2, 37.

6, 14, näher dahin: sofern einer gerecht ist, ist er auch ein Christ, und wenn wir hören, dein Glaube macht dich selig, so verstehen wir darunter nicht diess, dass diejenigen, welche auf die eine oder die andere Art das Christenthum angenommen haben, die Seligkeit erlangen sollen, wenn ihnen nicht die Werke folgen. Wir sehen auch hieraus, dass die Kirchenlehrer die guten Werke mit dem Glauben selbst zusammennahmen, oder, wie Origenes in Matth. T. 16, 27 sich ausdrückt, als die Frucht des Glaubens betrachteten, da sie ja unter dem Glauben selbst nichts anderes verstanden, als die Annahme des Christenthums selbst; daher konnten sie zwischen dem Glauben und den Werken, oder dem Gehorsam, nicht so streng unterscheiden. Das Praktische gehörte also an sich zum Begriff des Glaubens. Dabei konnte aber doch dem Begriff des Glaubens gegenüber auf die Werke ein grösseres oder geringeres Gewicht gelegt werden. Am tiefsten wurde das Praktische, das religiöse Thun mit dem Glauben selbst von den Gnostikern herabgesetzt, indem sie das Unterscheidende zwischen ihnen und den katholischen Christen in den Unterschied der γνῶσις und der πρᾶξις setzten. Das Christenthum der katholischen Christen, sagten sie (Iren. adv. haer. 1, 6, 7), sei nur das werkthätige Handeln und der blosse Glaube; als solche, die nur auf der Stufe des psychischen Lebens stehen, haben es die katholischen Christen sehr nöthig, eine gute Handlungsweise an den Tag zu legen, weil sie anders nicht selig werden können; sie selbst aber, behaupteten sie von sich, werden nicht durch das Handeln selig, sondern durch das Wissen oder ihre pneumatische Natur. Den vollkommenen Gegensatz bildet die judaisirende Ansicht der pseudoclementinischen Homilien, welche, um nur das Handeln recht hervorzuheben, selbst den Glauben gegen die Werke herabsetzen. Der Glaube ist nach ihnen eine im Grunde noch indifferente Aufnahme der von Gott dem Menschen dargebotenen Wahrheit, ein noch passi-

ves Verhältniss des Menschen zu dem äusserlich auf den Menschen einwirkenden Gott. Ein wahrhaft lebendiges, religiöses Verhältniss des Menschen zu Gott entsteht erst dadurch, dass der Mensch dem, was er glaubt und als Wahrheit erkennt, durch die That entspricht. Was aber die Beschaffenheit der Werke betrifft, so kommt hier wieder der Judaismus der ersten Christen in Betracht. Während die judaisirenden Secten die Beobachtung des mosaischen Gesetzes theils für absolut, theils für relativ verbindlich erklärten, sollte nach der als katholisch geltenden, schon im Briefe des Barnabas und bei Justin und Andern ausgesprochenen Ansicht das mosaische Gesetz nach seinem rituellen und ceremoniellen Theil keine verbindende Kraft für die Christen mehr haben. Dagegen wurde schon jetzt der Grund zu einer neuen Werkthätigkeit gelegt, indem man besondere Arten guter Werke, wie namentlich Almosen und Fasten, für besonders verdienstlich hielt, wodurch schon jetzt die Meinung veranlasst wurde, gute Werke seien nicht blos nothwendig zur Seligkeit, sondern der Mensch könne sogar noch mehr thun, als Gott eigentlich von ihm verlange. Zu gewissen ascetischen Handlungen, zum ehelosen Leben, zum Märtyrertod, schien der Mensch nicht absolut verpflichtet, um so mehr sollte ihm also diess zu gut kommen. Schon der Hirte des Hermas, sagt Simil. 5, 3: beobachte die Gebote des Herrn, wenn du aber ausser dem, was der Herr befohlen hat, noch mehr thust, z. B. blos Wasser und Brod geniessest, und das Ersparte den Armen gibst, so wirst du dir dadurch eine höhere Würde verschaffen. Solche Äusserungen finden sich auch bei andern Kirchenlehrern, obgleich sie noch keine streng dogmatische Bedeutung haben. Doch ist auch schon bei Origenes von einem *addere aliquid praeceptis*, *supra debitum fieri, supra praeceptum esse* die Rede. In Ep. ad Rom. 3, 3.

Da der Glaube im weiteren Sinne alles in sich begreift,

was von Seiten des Menschen zur Theilnahme an der Erlösung geschehen muss, so schliesst sich hier die Frage an, ob der Mensch dabei nur für sich thätig ist, oder eine besondere Einwirkung von Seiten Gottes stattfindet. Es ist hier der Punkt, wo in dem Lehrsystem dieser Periode die Lehre von dem Verhältniss der Freiheit und der Gnade ihre Stelle findet. Was diese Lehre betrifft, so fehlte theils überhaupt hierüber noch eine bestimmtere Vorstellung, theils hatte die Idee der Freiheit so sehr das Übergewicht, dass der eigentliche Begriff der Gnade noch nicht zum Bewusstsein kommen konnte. Man muss sich sehr hüten, mit den Stellen, in welchen die Kirchenlehrer von den Einwirkungen Gottes auf den Menschen reden, sogleich den spätern Begriff der Gnade zu verbinden. Wenn z. B. Justin, Apol. 1, 10, sagt: dass wir überhaupt sind, hieng nicht von uns ab, wenn wir uns aber freiwillig entschliessen, dem, was Gott gefällt, durch die von ihm mitgetheilten vernünftigen Kräfte zu folgen, so bewegt und führt er uns zum Glauben, oder, wenn Irenäus, adv. haer. 3, 17, den verderbten Menschen mit einem verdorrten Felde vergleicht, das keine Frucht tragen kann, ehe der Thau des Himmels auf dasselbe fällt, und behauptet, ebenso wenig könne die Seele gute Werke verrichten, wenn sie nicht durch die Gnade des heil. Geistes dazu tüchtig gemacht werde, die Gott nach seinem Wohlgefallen austheile, so haben wir nicht nöthig, dabei an etwas anderes zu denken, als die äussern Veranstaltungen Gottes zum Heile der Menschen. Nach Clemens von Alexandrien gehört zum Guten zwar ein gesunder Geist, vorzüglich aber auch die göttliche Gnade, sowohl richtiger Unterricht, als auch die Anziehung des Vaters zu sich. Strom. 5, 1. Offenbar hauche Gott denen, welche sich bestreben, gut zu leben, aus Wohlgefallen über ihre gute Beschaffenheit und ihren heiligen Willen, Kraft ein zu ihrer übrigen Seligkeit, einigen durch blosse Ermahnung, andern aber, die durch sich

selbst dessen würdig geworden, durch wirkliche Hülfe. Gott gebe die ewige Seligkeit denen, die zur Erkenntniss und zu guten Thaten mitwirken, wie ein Arzt denen Gesundheit verleihe, die zu ihrer Heilung mitwirken. Strom. 7, 7. Gedanken guter Menschen entstehen durch göttliche Einhauchung, indem die Seele eine gewisse Disposition dazu habe, der göttliche Wille den menschlichen Seelen mitgetheilt werde, und die über das Einzelne gesetzten göttlichen Diener zu solchen Diensten mitwirken. Strom. 6, 17. Von einer göttlichen Mitwirkung ist hier schon bestimmt die Rede, worin aber eine solche bestehe, und worauf sich ihre Nothwendigkeit gründe, wird nicht genauer bestimmt. So lange das Bedürfniss einer solchen Einwirkung nicht durch die Lehre von der Sünde nachgewiesen werden konnte, konnte man auch nicht zu einem bestimmtern Begriff der Gnadenwirkungen gelangen. Da man von dem Begriff der Freiheit ausgieng, auf diese das Hauptgewicht legte, so gieng, auch wenn man Freiheit und Gnade als zusammenwirkende Principien betrachtete, das nächste Interesse immer dahin, der Freiheit ihre volle Wirksamkeit zu sichern, da man das Vermögen der Selbstbestimmung, das ἐξ ἑαυτῆς ὁρμᾶν, wie Clemens Strom. 6, 12 sich ausdrückt, vor allem andern zum Wesen der Seele rechnete.

Diess ist auch bei Origenes das Hauptmoment, wie man bei der hohen Wichtigkeit, welche die Idee der Freiheit für sein System hatte, nicht anders erwarten kann; was aber den Origenes auch bei dieser Lehre auszeichnet, ist, dass er die hier in Betracht kommenden Fragen zuerst unter den Gesichtspunkt einer dogmatischen Aufgabe stellte. Er suchte vor allem den Begriff der Freiheit so zu definiren, dass das charakteristische Merkmal desselben in die Selbstbestimmung des Willens, als die den Menschen von allen andern Wesen unterscheidende Grundeigenschaft, gesetzt wurde. In der hieher gehörenden Hauptstelle, De princ. 3, 1, unterscheidet er zuerst

Wesen, welche die Ursache der Bewegung in sich selbst haben, und solche, welche von aussen bewegt werden. Die letztern kommen nicht weiter in Betracht, die erstern aber sind entweder solche, die aus sich, oder solche, die von sich (ἀφ' ἑαυτῶν) bewegt werden; jene sind die unbeseelten, ἄψυχα, wie die Pflanzen, diese die beseelten, ἔμψυχα, Thiere, sie werden von sich bewegt, weil die äussern Eindrücke Vorstellungen und Begehrungen in ihnen hervorbringen. Von den letztern unterscheiden sich nun die vernünftigen Wesen dadurch, dass sie die äussern Eindrücke beurtheilen und prüfen, sie entweder annehmen oder verwerfen. Darin besteht das Wesen der Vernunft, in dem Vermögen der Wahl. Dass wir äussere Eindrücke, die uns entweder zum Guten oder Bösen bestimmen, nicht erhalten, steht nicht in unserer Macht, wohl aber, ob wir ihnen folgen wollen; einem jeden sagt sein eigenes Bewusstsein, dass es keine unwiderstehliche äussere Eindrücke gebe. Je strenger er aber den Begriff der Freiheit festhielt, um so mehr lag ihm daran, die Schwierigkeiten zu heben, die ihm in mehreren Stellen der Schrift zu liegen schienen, wie namentlich 2 Mos. 4, 21. Ez. 11, 19. 20. Marc. 4, 12. Röm. 9, 16. 18. Phil. 2, 13. Die Schuld der Verhärtung Pharao's lag nur in ihm selbst, sie war keine von Gott beabsichtigte und vorherbestimmte Wirkung, sondern nur die nothwendige Folge des Verhaltens gegen seine Offenbarungen und Wunder. Es ist dieselbe Wirkung Gottes, wenn er sich des Einen erbarmt und den Andern verstockt, wie derselbe Regen auf dem guten Acker gute Früchte, auf dem unangebauten Dornen und Disteln hervorbringt: bei den Israeliten hatten die Wunder Mosis Gehorsam, bei Pharao Verstockung zur Folge. Die Schuld lag nur in seiner Bosheit, sie wird nur uneigentlich Gott zugeschrieben, nur so, wie gütige Herrn zu Knechten, die durch ihre Güte nachlässig geworden sind, sagen: ich habe dich verdorben. Der Grund, warum Gott oft so lange

nachsieht, ist in seiner erziehenden Weisheit und Güte zu suchen. Die Stelle Röm. 9, 18 erläutert Origenes durch Gegenüberstellung der Stelle 2 Tim. 2, 20 f., dass der Mensch, der sich selbst reinige, ein Gefäss der Ehre sei und wenn er es unterlasse, der Unehre. Sein Resultat ist daher: da der Apostel dasselbe bald ganz dem Menschen, bald ganz Gott zuschreibt, so muss man beides verbinden und dadurch den Begriff vervollständigen. Es ist weder unser Wollen ohne das Vorherwissen Gottes, noch zwingt uns das Vorherwissen Gottes zum Guten, ohne dass auch wir zum Guten etwas beitragen. Dass das Vorherwissen Gottes die Freiheit des Willens nicht ausschliesse und aufhebe, ist der Hauptsatz, auf welchen Origenes immer wieder zurückkommt.

Dieselbe Ansicht von der Freiheit, als der Grundbedingung des Verhältnisses, in welchem der Mensch zu Gott steht, hatten auch die Lehrer der lateinischen Kirche. Bei Tertullian hatte seine Lehre von der Sünde so wenig Einfluss auf seinen Freiheitsbegriff, dass er vielmehr ausdrücklich versichert, der Mensch habe auch jetzt noch dieselbe Freiheit des Willens, die Adam hatte. *Eundem hominem, eandem substantiam animae, eundem Adae statum eadem arbitrii libertas et potestas victorem efficit hodie de eodem diabolo.* C. Marc. 2, 8. Gegen Gnostiker, welche *convertibilem negant naturam, ut trinitatem suam in singulis proprietatibus figant,* behauptete er die Möglichkeit einer Veränderung ebensosehr im Interesse der Freiheit als der göttlichen Gnade. *Haec erit,* sagt er de an. c. 21, *vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem, quod* αὐτεξούσιον *dicitur.* Wenn auch, wie eben diese Stelle zeigt, diese Kirchenlehrer von der göttlichen Gnade und ihren Wirkungen in Ausdrücken reden, die schon ganz den augustinischen Begriff der Gnade zu enthalten scheinen, wie diess z. B. namentlich bei Cyprian der Fall ist, wenn er De gratia Dei ad Don. sagt:

nostrum tantum sitiat pectus et pateat; quantum illuc fidei capacis afferimus, tantum gratiae inundantis haurimus, so darf man darauf kein zu grosses Gewicht legen. Wenn auch die Neigung zu einer solchen Ausdrucks- und Anschauungsweise schon jetzt bemerkenswerth ist, so haben wir doch hier noch keine dogmatisch bestimmten Begriffe, und andere Lehrer derselben Kirche, wie namentlich Arnobius und Lactantius, hoben um so mehr wieder den Begriff der Freiheit hervor und bezogen die göttliche Gnade nur darauf, dass Gott als Schöpfer die Kraft zum Guten gegeben habe [1]). Auf diesem Standpunkt blieb man während der ganzen Periode stehen. Die Idee der Freiheit hatte im sittlichen Interesse eine zu hohe Bedeutung, als dass von einer sie beschränkenden Vorstellung der göttlichen Gnade oder sogar von einer die freie Selbstbestimmung aufhebenden Prädestinationslehre die Rede sein könnte. Der Freiheitsbegriff ist in dieser Periode selbst einer der wesentlichsten Differenzpunkte zwischen dem katholischen Christenthum und den häretischen Lehren. Nur Gnostiker, deren Weltanschauung durch den Gegensatz der beiden Principien, Geist und Materie, und die alte Vorstellung von einer mit dem Naturzusammenhang verflochtenen εἱμαρμένη bestimmt wurde, stehen noch auf einem dem christlichen Bewusstsein fremdartigen Standpunkt.

Die Lehre von den Sacramenten.

Von Anfang an gehörten zum Christenthum gewisse Handlungen, durch deren Vollziehung der eigenthümliche Inhalt des christlichen Bewusstseins auf eine besonders emphatische Weise sich äusserlich darstellen sollte, oder das christliche Dogma zu einem christlichen Cultus sich gestaltete. Als die

1) Vgl. Landerer, das Verhältniss von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heils, Jahrb. der deutschen Theol. 2. 1857. S. 500 f.

Hauptformen des Cultus waren sie vorzugsweise das Band, das die Glieder der christlichen Gemeinschaft auf's engste mit einander verknüpfte. Haupthandlungen dieser Art waren schon seit der ältesten Zeit Taufe und Abendmahl. Mysterien nannte man sie als heilige Handlungen, in welchen der tiefere geheimnissvolle Sinn des christlichen Glaubens dem Bewusstsein derer, die auf active oder passive Weise an ihnen theilnahmen, sich zuerst aufschloss, und man bediente sich dieses Namens um so lieber, da er an die Analogie der heiligen Gebräuche erinnert, die auch schon in der heidnischen Religion der prägnanteste Ausdruck ihres der profanen Menge verschlossenen Inhalts waren. In demselben Sinne heissen sie schon jetzt *sacramenta*, welches Wort eigentlich nur die Übersetzung des griechischen μυστήριον ist. Es wurde besonders von TERTULLIAN, der es zuerst in den christlichen Sprachgebrauch einführte, in einem sehr weiten und unbestimmten Sinn gebraucht; alles, was eine tiefere religiöse Bedeutung hatte, wurde *sacramentum* genannt. So spricht Tert. De an. c. 18 von *haereticarum idearum sacramenta*, unter welchen er die gnostischen Äonen versteht, sofern durch ihre Namen die erhabensten Begriffe der gnostischen Lehren ausgedrückt sind. C. Marc. 2, 27 sagt er zu den Marcioniten: alles, was euch an meinem Gott ein *dedecus* ist, *sacramentum est humanae salutis*, etwas, das für das Heil des Menschen eine heilige Bedeutung hat, oder dasselbe bewirkt. Contra Prax. c. 30 nennt er die christliche Religion selbst *christianum sacramentum*. Auf den Unterschied von Inhalt und Form weist der schon bei Tertullian vorkommende Ausdruck *res sacramentorum* hin; er sagt de praescr. haer. c. 40 vom Teufel, dass er *ipsas quoque res sacramentorum divinorum in idolorum mysteriis aemulatur*. Ebenso spricht er de praescr. haer. c. 40 von den *ipsae res, de quibus sacramenta Christi administrantur*. Adv. Marc. 1, 13 nennt er die Löwen im Mithrascultus *sacra-*

menta aridae et ardentis naturae, wo demnach *sacramentum* nur so viel als Symbol sein kann [1]).

Die Taufe.

Sie galt schon sehr früh in der allgemeinen Meinung bei allen christlichen Parteien als der die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft bedingende Act. Sie trat in dieser Beziehung ganz an die Stelle der jüdischen Beschneidung, und es giengen daher auf sie vor allem dieselben Vorstellungen von der Nothwendigkeit eines solchen Acts über, die man mit der jüdischen Beschneidung verband. Der Gegensatz von Tod und Leben ist auch hier die Grundanschauung. Ehe der Mensch, heisst es in diesem Sinne im Hirten des Hermas L. 3. Simil. 9, 16, den Namen eines Sohnes Gottes empfängt, ist er zum Tode bestimmt, wenn er aber jenes Siegel empfängt, wird er vom Tode befreit und dem Leben übergeben. Dieses Siegel ist das Wasser, in das die dem Tode verfallenen Menschen hinabsteigen, herauf steigen sie aber als *vitae assignati*. Die Taufe ist das Siegel des Lebens, sie befreit von Sünde und Tod; denn, heisst es bei Hermas L. 2. Mand. 4, 3, wenn wir in das Wasser hinabsteigen, empfangen wir die Vergebung unserer Sünden. Wie sehr diese Ansicht von der Nothwendigkeit der Taufe zu der judenchristlichen Anschauung von dem Wesen derselben gehörte, ist auch aus den clementinischen Homilien zu sehen [2]). Nach diesen ist die Taufe das von Gott angeordnete Mittel zur Ablegung des Heidenthums, die nothwendige Bedingung, unter welcher der Mensch allein Sündenvergebung und Seligkeit erlangen kann, und zwar ist

1) Vgl. *sacramentorum agnitio* De jej. c. 7; den Ausdruck *sacramentum baptismatis et eucharistiae*, der bei Tert. adv. Marc. 4, 30 stehen soll, habe ich weder hier, noch sonst, auch nicht in dem Oehler'schen Index finden können. Auch bei Cyprian Ep. 72 ist *sacramentum utrumque* nicht Taufe und Abendmahl, sondern Taufe und Handauflegung.

2) Homil. 11, 24 f. vgl. 9, 11. 19. 13, 9.

sie diess schon als äusseres positives Gebot Gottes. Unterwirft man sich diesem Gebot willig, so sieht Gott die blosse Unwissenheit als die Ursache der zuvor begangenen Sünden an. Folgt man aber seinem Rufe entweder gar nicht, oder nur mit Zaudern, so gibt man sich seinem eigenen Willen hin und widersetzt sich dem göttlichen. Die Taufe steht aber auch in einem innern Verhältniss zu dem, was an sie geknüpft ist. Die Wiedergeburt aus Wasser ist eine Umänderung der aus der sinnlichen Lust herstammenden Geburt. Anders kann man nicht selig werden. „Denn der Prophet hat gesagt (Joh. 3, 5): wahrlich ich sage euch, wenn ihr nicht wiedergeboren werdet durch lebendiges Wasser auf den Namen des Vaters, des Sohns, des h. Geistes, werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen. Denn es ist dabei etwas von Anfang an Mitleidiges, das über dem Wasser schwebt, das die Getauften durch die dreimal selige Anrufung von der künftigen Strafe befreit, und nach der Taufe die guten Werke der Getauften wie Geschenke Gott darbringt. Das Wasser ist es allein, das den Trieb des Feuers löschen kann. Wer nicht zur Taufe kommen will, hat noch den Geist der Wasserscheu, der ihn hindert, zu seinem Heil, dem lebendigen Wasser zu nahen.“ Wie das Feuer durch Wasser gelöscht wird, so ist die Taufe das kräftigste Gegenmittel gegen die feurige Natur der Dämonen und der im Menschen wohnenden Geister. Die Taufe befreit den Menschen von der Herrschaft der Dämonen und bringt ihn in die Gemeinschaft mit Gott. Wie das Wasser alles erzeugt, das Wasser aber den Anfang seiner Bewegung vom Geist erhält, der Geist aber seinen Ursprung von Gott hat, so begreift sich hieraus sehr natürlich, wie man durch die Taufe zu Gott kommt. Es hängt diess zwar schon mit den eigenthümlichen Vorstellungen dieser Homilien zusammen, aber die christliche Grundanschauung von der Taufe

als einer Wiedergeburt ist auch hier sehr bestimmt ausgesprochen.

Eben diess ist auch der Hauptbegriff bei Justin, dem ersten kirchlichen Schriftsteller, der uns das Wesen der Taufe genauer beschreibt. Er nennt die Taufe geradezu ein ἀναγεννᾶσθαι, und den Hergang bei ihr den τρόπος ἀναγεννήσεως; denn auf den Namen des πατὴρ τῶν ὅλων und des δεσπότης θεὸς, unseres Erlösers Jesus Christus und des h. Geistes τὸ ἐν τῷ ὕδατι λουτρὸν ποιοῦνται, unter Berufung auf dieselbe Stelle, wie in den Homilien. Um auch den Grund hievon nach der Lehre der Apostel anzugeben, fährt Justin fort Apol. 1, 61: „Da wir ohne von unserer ersten Geburt etwas zu wissen, physisch κατ' ἀνάγκην aus dem Samen der Eltern erzeugt sind, und in schlechten Sitten und bösen Gewohnheiten gelebt haben, so wird, damit wir nicht Kinder der ἀνάγκη und ἄγνοια bleiben, sondern Kinder der προαίρεσις und ἐπιστήμη werden, und Vergebung der frühern Sünden in dem Wasser erlangen, über dem, der sich zum ἀναγεννηθῆναι entschliesst und seine Sünden bereut, der Name des Vaters u. s. w. angerufen. Es heisst aber dieses Bad φωτισμὸς, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων." Bemerkenswerth ist hier besonders die Bezeichnung der Taufe als eines φωτισμός. Wenn also auch die Taufe Wiedergeburt genannt und als ein die Sünden abwaschendes Bad betrachtet wird, so darf man doch nicht blos bei diesem sittlichen Begriff stehen bleiben, sondern die Vorstellung ist, dass man überhaupt durch die Wiedergeburt in der Taufe ein neuer Mensch wird, sich durch sie auf eine höhere Stufe gehoben sieht, auf welcher dem Menschen erst das rechte Licht, das wahrhaft geistige Bewusstsein aufgeht. Auf diesen Fortschritt der geistigen Entwicklung bezieht sich auch die weitere Beschreibung, die Justin von der Taufe gibt, wenn er sagt, wir werden durch sie aus Kindern der bewusstlosen Naturnothwendigkeit Kinder der Wahl und des freien

selbstbewussten Handelns. In dem Ausdruck φωτισμὸς blickt schon bei Justin etwas Gnostisches durch; die Gnostiker waren es ja, welche, wie sie überhaupt das Christenthum aus dem Gesichtspunkt eines geistigen Entwicklungsprocesses auffassten, so auch die Taufe als eine Epoche desselben betrachteten, als den Moment, in welchem der Mensch in die Sphäre des der Lichtwelt verwandten geistigen Seins eintritt.

Dieses gnostische Element ist besonders bei Clemens von Alexandrien ein sehr naher Berührungspunkt. Die Taufe ist auch ihm Paed. 1, 6 ein φωτίζεσθαι, das er mit dem υἱοποιεῖσθαι, τελειοῦσθαι, ἀποθανατίζεσθαι in eine Reihe zusammenstellt; Bad werde die Taufe genannt, weil wir durch sie den Schmutz der Sünde abwaschen, χάρισμα, weil uns in ihr die Strafe der Sünde erlassen werde, φώτισμα, weil wir durch sie das heilige heilbringende Licht anschauen, oder den geschärften Blick für das Göttliche erhalten, Vollkommenheit, weil dem, der Gott kennt, nichts mangelt. Die Getauften sind solche, die, nachdem alles Verdunkelnde von ihnen entfernt ist, ein freies, ungehemmtes, helles Auge des Geistes haben, durch das wir allein das Göttliche schauen, indem der h. Geist vom Himmel in uns einströmt. Weil ein solcher vormals zwar Finsterniss war, jetzt aber Licht ist, haben schon die Alten, meint Clemens, den Menschen φῶς genannt. Diese Anschauung von der Taufe, als einer Erhellung des Bewusstseins, einer Erhebung des Menschen auf eine höhere Stufe seines geistigen Lebens führt Clemens noch weiter aus. Die Finsterniss kann nur durch Erhellung (φωτισμὸς) verschwinden, die Unwissenheit aber ist die Finsterniss, in die wir durch Sünden gerathen, indem wir uns stumpfsinnig zur Wahrheit verhalten; Erhellung ist daher die Erkenntniss (ἡ γνῶσις), welche macht, dass die Unwissenheit verschwindet, und den Blick schärft. In demselben Verhältniss aber, in welchem das Schlechte weicht, enthüllt sich auch das Bessere; was die Unwissenheit schlecht

verbunden hat, löst sich durch die Erkenntniss gut wieder auf. Clemens hebt nun noch besonders das Plötzliche dieser Veränderung hervor. Auf's schnellste lassen diese Bande nach, durch menschlichen Glauben und die göttliche Gnade, die Sünden werden vergeben durch Ein Heilmittel, das λογικὸν βάπτισμα, alle Sünden werden abgewaschen, wir sind auf einmal nicht mehr böse; das ist die Eine Gnade des φώτισμα, dass unser τρόπος nicht mehr derselbe ist, wie vor dem λούσασθαι. Wie Clemens hier besonders den Moment fixirt, in welchem der Mensch durch die in der Taufe erfolgende Veränderung mit Einem Male ein anderer wird, so betrachtet er die Taufe auch wieder als einen Läuterungsprocess. Es gebe einen διυλισμὸς τοῦ πνεύματος, welcher darin bestehe, dass in der Erinnerung an das Bessere das Schlechte sich ausscheide, so kehre das πνεῦμα durch die Reue zurück. Auf dieselbe Weise geschehe es, dass wir, wenn wir das Verfehlte bereuen und das Schlechte ablegen, διυλιζόμενοι βαπτίσματι καὶ πρὸς τὸ ἀΐδιον ἀνατρέχομεν φῶς, οἱ παῖδες πρὸς τὸν πατέρα.

Auf ähnliche Weise sprachen auch die Gnostiker von einem διυλισμὸς, mit welchen Clemens überhaupt darin zusammenstimmt, dass auch er die Taufe, ohne auf das Äussere, das dabei geschieht, besonderes Gewicht zu legen, als einen geistigen Process auffasst, als den Punkt, auf welchem im Bewusstsein des Menschen Licht und Dunkel, Gutes und Schlechtes, Geistiges und Materielles sich scheiden, und dem Menschen jetzt erst das höhere Bewusstsein seines geistigen in der innigsten Gemeinschaft mit dem Göttlichen stehenden Lebens aufgeht. Sofern die Taufe zur Gemeinschaft mit dem Göttlichen führt, schwebte dem Clemens dabei auch die Analogie mit den alten Mysterien vor, deren höchstes Ziel die Vergöttlichung des Menschen und unsterbliches Leben war. Einfacher, aber gleichfalls so, dass er das Wesen der Taufe nicht in die äussere Handlung, sondern ihre innere geistige

Bedeutung setzte, betrachtete ORIGENES dieses Wasserbad als ein Symbol der von dem Schmutz des Bösen sich reinigenden Seele und als den Anfang und die Quelle der Gnadengaben, die vor allem in der Vergebung der Sünden bestehen, wenn man mit dem Vorsatz, nicht mehr zu sündigen, die Taufe empfängt. C. Cels. 3, 51. Comm. in Joh. 6, 17. In Luc. Hom. 21.

So weit unter den Vorstellungen der Kirchenlehrer unserer Periode vom Wesen der Taufe ein wesentlicher Unterschied stattfand, besteht er nur darin, dass man nicht blos bei der symbolischen Bedeutung der Handlung und ihres Elements, des Wassers, stehen blieb, sondern dem Wasser selbst eine immanente Kraft zur Bewirkung dessen, was der Zweck der Taufe sein sollte, zuschrieb. Eine solche Vorstellung hatte aber, abgesehen von der schon angeführten Stelle der clementinischen Homilien, eigentlich nur TERTULLIAN. Man vgl. die Schrift de baptismo c. 4. Die Hauptsache, oder, wie er sich ausdrückt, die *prima ratio baptismi,* ist ihm die Verbindung, in welcher der schon bei der Schöpfung über dem Wasser schwebende Geist mit dem Taufwasser steht. *Ita de sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare concepit.* Alle Wasser erhalten durch die Anrufung Gottes in Gemässheit der Prärogative ihres Ursprungs das *sacramentum sanctificationis.* Denn sogleich kommt der Geist vom Himmel herab und ist über dem Wasser und heiligt es aus sich selbst, und so geheiligt nimmt es die Kraft der Heiligung in sich auf. Tertullian erinnert dabei an den engen Zusammenhang von Geist und Fleisch, auch das Fleisch theile die Schuld des Geistes: *utrumque inter se communicant reatum, spiritus ob imperium, caro ob ministerium. Igitur medicatis quodammodo aquis per angeli interventum et spiritus in aquis corporaliter diluitur, et caro in eisdem spiritaliter mundatur.* Zu der realistischen Ansicht Tertullian's, der auch das Geistige sich so körperlich dachte, dass zwischen beidem nur ein sehr flies-

sender Unterschied ist, passte diese Vorstellung ganz, er steht aber mit ihr ziemlich allein, da Cyprian zwar auch von einer *unda genitalis* spricht, durch deren Hülfe die *labes* des früheren Lebens abgewischt werde, das Hauptgewicht aber auf das Plötzliche der im Moment der Taufe erfolgenden Veränderung legt, wenn bei dieser den Menschen neu schaffenden zweiten Geburt die Zweifel sich lösen, das Verschlossene sich öffnet, das Dunkle sich erhellt, und was zuvor für unmöglich gehalten wurde, als möglich erscheint. Ep. 1 de grat. ad Donat.

Mit dem eigentlichen Taufact wurden schon früh mehrere Gebräuche verbunden, wie namentlich die Teufelabsagung und der Exorcismus, die Salbung und Handauflegung, es hat jedoch alles diess hier keine weitere dogmatische Erheblichkeit. Nicht unwichtig dagegen auch in dogmatischer Beziehung ist die Frage über die Kindertaufe, die zuerst von Tertullian zur Sprache gebracht wurde, nachdem bis dahin über die Kindertaufe ein tiefes Stillschweigen herrschte. Das neue Testament enthält bekanntlich hierüber nichts, weder eine Anordnung, noch einen bestimmten Vorgang. Auch bei den ältesten kirchlichen Schriftstellern findet sich nichts, was einen sichern Schluss gestattete. Mit der Beschneidung konnte Justin Dial. c. 43 die Taufe vergleichen, ohne dass daraus folgt, sie sei auch schon in so früher Zeit, wie jene, vorgenommen worden. Ebenso wenig beweist eine Stelle bei Irenäus, die man sonst als ein Hauptzeugniss für die Kindertaufe betrachtete. Christus kam, sagt Irenäus adv. haer. 2, 22, 4, alle durch sich selig zu machen, alle, sage ich, welche *per eum renascuntur in Deum, infantes, et parvulos, et pueros, et juvenes, et seniores,* desswegen kam er durch jedes Alter, und Kindern wurde er ein Kind, Kinder heiligend, *in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes aetatem.* Hier wäre freilich die Kindertaufe sehr klar bezeugt, wenn *renasci,* wie das griechische ἀναγεννᾶσθαι, unmittelbar von der Kinder-

taufe zu verstehen wäre. Diese Bedeutung hat zwar das Wort im kirchlichen Sprachgebrauch, aber im Zusammenhang der Stelle bei Irenäus muss es nicht gerade diese Bedeutung haben. Eine heiligende Wiedergeburt bewirkte die Erscheinung Christi für jedes Alter, für Junge und Alte auch schon dadurch, dass Christus in dieselbe Lebensperiode eintrat, sein Leben durch alle Stufen hindurch denselben Verlauf eines menschlichen Lebens nahm, wie das ihrige. Weit weniger lässt sich in einer Stelle bei Clemens von Alexandrien bezweifeln, dass sie eine Anspielung auf die Kindertaufe enthält. Er spricht Paed. 3, 11 von den Symbolen, die ein Christ auf seinem Siegelring haben dürfe. Sei er ein Fischer, so soll er sich des Apostels erinnern und der aus dem Wasser gezogenen Kinder. Woran anders kann man hier denken, als an die Kinder, die bei der Taufe nach der damaligen Sitte der Untertauchung wie Fische aus dem Wasser gezogen wurden?

Am unzweideutigsten beweist aber Tertullian selbst durch seine Bestreitung der Kindertaufe, dass sie schon damals, zu Ende des zweiten Jahrhunderts, wenigstens in der africanischen Kirche, sehr gewöhnlich geworden war. Er spricht de bapt. c. 18 von der Vorsicht, die bei Ertheilung der Taufe nöthig sei. *Pro cujusque personae conditione ac dispositione, etiam aetate, cunctatio baptismi utilior est, praecipue tamen circa parvulos.* Wozu es denn nöthig sei, wenn es überhaupt nicht so nöthig sei, dass auch noch die *sponsores* in die Gefahr hineingezogen werden, sie können ja sterben, ehe es ihnen möglich ist, ihre Versprechungen zu halten, oder durch das Böse, das zum Vorschein kommt, getäuscht werden. Der Herr sage zwar: hindert sie nicht zu mir zu kommen. *Veniant ergo, dum adolescunt, veniant, dum discunt, dum, quo veniant, docentur; fiant Christiani, cum Christum nosse potuerint.* Hienach sollte man glauben, es sei Tertullian blos darum zu thun, die Kinder erst dann zur Taufe kommen zu

lassen, wenn sie sich auch dessen bewusst sein können, was die Taufe sein soll. Allein sein eigentlicher Grund ist ein blosses Nützlichkeitsargument. ***Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum? — Si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem, quam dilationem: fides integra secura est de salute.*** Er erklärt es also für weit rathsamer, mit der Taufe nicht zu eilen; da man durch die Taufe Sündenvergebung erhält, so habe man, solange man noch nicht getauft ist, immer noch etwas gut, das man, wenn man es einmal hat, leicht wieder verlieren kann, und wenn es verloren ist, wegen der Schwierigkeit oder Unmöglichkeit der zweiten Busse, nicht wieder erhalten kann. Dieser Grund konnte sehr einleuchtend scheinen, drang aber doch nicht durch. Unter Cyprian stritt man nur darüber, ob die Taufe, nach der Analogie der Beschneidung, erst mit dem achten Tage stattfinden soll, oder schon vorher. Der Bischof Fidus war für das Erstere, Cyprian für das Letztere, wofür sich auch eine Synode zu Carthago im Jahr 256 entschied; sie war einstimmig der Ansicht, dass keinem geborenen Menschen die Barmherzigkeit und Gnade Gottes versagt werden dürfe. Der von der Beschneidung genommene Grund wurde dadurch zurückgewiesen, dass man sagte, an die Stelle des Bildes sei jetzt die Sache selbst getreten, daher dürfe die geistige Beschneidung durch die fleischliche keinen Aufschub erleiden. Was in Ansehung der göttlichen Gnade allgemein gelte, gelte auch von den Kindern, und zwar um so mehr, da sie ohne eigene Sünden, nur von Adam her mit dem alten Tode angesteckt, zur Taufe kommen, und unsere Hülfe und die göttliche Barmherzigkeit um so mehr verdienen, weil sie ja von der Geburt an weinen und ebendadurch zu verstehen geben, dass sie uns um unsere Hülfe anflehen. Cyprian ep. ad Fidum 59. Bemerkenswerth ist, dass man sich auf beiden Seiten nur auf dogmatische Gründe berief, nicht auf eine Tradition; es lässt

sich diess nur daraus erklären, dass sich noch zu wenig eine constante Praxis gebildet hatte; sobald diess geschehen war, ist auch von einer apostolischen Tradition die Rede. Schon ORIGENES sagt in seinem Commentar über die Ep. ad Rom. 5, 9: *Ecclesia ab Apostolis traditionem accepit etiam parvulis baptismum dare.* Für Origenes hatte die damals schon allgemein in der Kirche eingeführte Sitte der Kindertaufe eine besondere Bedeutung für seine Lehre von der Präexistenz und dem Fall der Seelen. Wie später Augustin, schloss er aus diesem, nun schon auf apostolischer Tradition beruhenden Gebrauch, dass auch schon die Kinder mit etwas behaftet sein müssen, wovon sie durch die Taufe befreit werden. Da sie selbst noch keine Sünden begangen haben, so können sie nur desswegen getauft werden, damit sie durch das Sacrament der Taufe die *sordes nativitatis* ablegen.

Eine andere über die Taufe entstandene Controverse betraf die Gültigkeit der Ketzertaufe. Die ältesten Kirchenlehrer, deren Meinung wir hierüber kennen, sprachen sich gegen sie aus, am stärksten TERTULLIAN, welcher, wie überhaupt seine Weltanschauung in die schroffsten Gegensätze sich theilte, in der Taufe der Häretiker gar nichts Christliches anerkannte: da sie nicht denselben Gott, nicht denselben Christus mit uns haben, so haben sie auch nicht dieselbe Taufe. De bapt. c. 15. De pudic. c. 19. Dieselbe Ansicht drückte CLEMENS von Alexandrien, Strom. 1, 19, milder so aus, das häretische βάπτισμα sei kein οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ. In der afrikanischen und kleinasiatischen Kirche wurde diese Ansicht sogar auf mehreren Synoden sanctionirt, schon auf einer Synode zu Carthago im Jahre 200. Vgl. Cypr. Ep. 73 und 71. In Kleinasien waren zwar, wie wir aus einem Briefe des Bischofs FIRMILIAN von Cäsarea in Cappadocien bei Cyprian Ep. 75 sehen, mehrere darüber im Zweifel, aber auf einer Synode in Ikonium fasste eine grosse Zahl von Bischöfen

aus Galatien, Cilicien und den benachbarten Provinzen den Beschluss, *repudiandum esse omne omnino baptisma, quod sit extra ecclesiam constitutum.* Von einem Häretiker schien, wie auch Firmilian erklärte, als einem *alienus a spiritali et deifica sanctitate* nichts Geistliches verrichtet werden zu können, keine Ordination, keine Handauflegung, keine Taufe. Nur in der römischen Kirche war man hierüber anderer Meinung, und es entstand daher zwischen Cyprian, dem Bischof von Carthago, und dem römischen Bischof Stephanus, zwischen 255 und 257, ein lebhafter Streit über diese Frage. In der römischen Kirche wurden die übertretenden Häretiker, von welcher Härese sie auch kommen mochten, nur durch Handauflegung in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Cyprian dagegen sah hierin die entschiedenste Profanirung der christlichen Taufe, und konnte sich nicht genug darüber wundern, dass *in tantum Stephani fratris obstinatio dura prorupit, ut etiam de Marcionis baptismo, item Valentini et Apelletis et ceterorum blasphemantium in Deum patrem contendat filios Deo nasci* etc. Da, sobald man die Gültigkeit der Ketzertaufe voraussetzte, die Taufe der Häretiker bei ihrer Aufnahme in die katholische Kirche nur eine Wiedertaufe sein konnte, so war schon damals von Wiedertäufern die Rede, und Cyprian musste (vgl. Ep. 73) den von 71 Bischöfen gefassten Beschluss, *unum baptisma esse, quod sit in ecclesia catholica constitutum,* durch die Behauptung vertheidigen, *per hoc non rebaptizari, sed baptizari, quicunque ab adultera et prophana aqua veniunt abluendi et sanctificandi salutaris aquae veritate.* Ebenso protestirt Cyprian Ep. 71 gegen die Behauptung eines *rebaptizari.* Und doch war eben diess der Titel, unter welchem der römische Bischof Stephanus die Kirchengemeinschaft mit den genannten Bischöfen aufhob (ἐπειδὴ, wie der Bischof Dionysius von Alexandrien bei Eusebius, K.G. 7, 5, sich ausdrückt, τοὺς αἱρετικοὺς ἀναβαπτίζουσιν). Die rö-

mische Ansicht stützte sich hauptsächlich darauf, dass bei der Taufe nicht sowohl auf die Subjectivität derer, die sie ertheilen, als vielmehr auf die Objectivität der Handlung selbst zu sehen, dass daher die Taufe, wenn sie einmal im Namen Christi oder der heiligen Trinität, sei es auch subjectiv nicht mit dem rechten Glauben, vollzogen worden sei, dennoch ihre objective Gültigkeit habe. Man vergl. über diese Ansicht die Cyprian's Werken angehängte anonyme Schrift de rebaptismate, und den achten Canon der Synode von Arles im Jahre 314. Sie wurde später die allgemein angenommene, auch in der afrikanischen Kirche. Nur bei solchen Häretikern, bei welchen man den Glauben an die Trinität auch objectiv nicht voraussetzen konnte, machte man noch eine Ausnahme; daher sollten nach der Synode von Nicäa die Paullianisten nur durch die Taufe, die Katharer oder Novatianer aber durch blosse Handauflegung in die katholische Kirche aufgenommen werden. Can. 8. 19. In der römischen Kirche war somit auch hier schon die Tendenz vorhanden, die Objectivität des kirchlich ausgesprochenen Dogma als die absolute Norm aufzustellen und alles Subjective ihr unterzuordnen.

Das Abendmahl [1].

Wir kommen hiemit auf ein Gebiet, das so sehr wie irgend ein anderes von den verschiedenartigsten Meinungen durchkreuzt worden ist, und je weiter das Dogma in seinem zeitlichen Verlauf von dem ursprünglichen Boden seiner Entstehung hinweggekommen ist, um so grösser ist der Conflict nicht nur der theologischen Ansichten, sondern auch der kirchlichen Parteien geworden, wie es ja gerade gegenwärtig

---

1) Vgl. Theol. Jahrb. 1857, S. 559 f. und des Verf. Abhandlung über die Lehre vom Abendmahl. Tüb. Zeitschrift für Theologie. 1839. II. 2. S. 56 f.

kein anderes Dogma gibt, das die evangelische Kirche so lebhaft bewegt, und in so schroffe Gegensätze trennt, wie die Abendmahlslehre. Je grösser seit der Reformation die Verschiedenheit der über diese Lehre entstandenen Ansichten geworden ist, um so mehr war auch jede Partei bemüht, die Übereinstimmung ihrer Lehre mit der der ältesten Kirche nachzuweisen; um so grösser war aber ebendesswegen auch die Versuchung, in die rein historische Untersuchung ein ihr fremdes dogmatisches Interesse einzumischen, um auch schon in der ältesten Zeit das zu finden, was nur vom Standpunkt der Gegenwart aus in ihr gefunden werden konnte. Jede der drei Hauptparteien, in die sich die christliche Kirche theilt, hat so auch noch in der neuesten Zeit eine geschichtliche Darstellung der Abendmahlslehre geliefert, in welcher das confessionelle Interesse so vorherrscht, dass die sie enthaltenden Werke nur mit der strengsten Kritik zur Erforschung der geschichtlichen Wahrheit benützt werden können. Es sind diess die Schriften von Döllinger, die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten, Mainz 1826, von Kahnis, die Lehre vom Abendmahl, Leipzig 1851, und von Ebrard, das Dogma vom h. Abendmahl und seine Geschichte, Frankfurt 1845. Aber auch für diejenigen, die ohne solche dogmatische Voraussetzungen, wie sie hier stattfinden, an die geschichtliche Darstellung der ältesten Abendmahlslehre gehen, hat die eigenthümliche Vorstellungsweise der ältesten Väter und die genauere Unterscheidung ihrer verschiedenen Ansichten so viel Schwieriges, dass man darüber noch keineswegs so einverstanden ist, wie man vermuthen sollte. Einen neuen Beleg dafür gibt der neueste Bearbeiter der Abendmahlslehre, Rückert, das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, Leipzig 1856. Wie schwankend hier noch die ganze Auffassung ist, kann man schon aus der Klassification sehen, die Rückert für die älteste Periode

entwirft. Als den einzigen Vertreter des einfachen begrifflosen Glaubens betrachtet Rückert den Ignatius, auf ihn folgen die Schriftsteller, welche zwar vom Leib und Blut Christi sprechen, wie die ganze Kirche, unter diesen Ausdrücken aber nachweisbar etwas Anderes denken, die Symboliker, sodann die, deren Antwort auf die Entscheidungsfrage als eine wirklich bejahende anzuerkennen sei. Frage man, wie der Leib im Abendmahl sei, so könne die Antwort nur sein, entweder: das Brod ist nicht mehr da und der Leib an seine Stelle getreten, oder: das Brod ist noch vorhanden und der Leib zu ihm hinzugetreten. Die erstere dieser beiden Ansichten nennt Rückert den Metabolismus, und an die Spitze dieser Metaboliker stellt er Justin den Märtyrer. Die andere bezeichnet er als einen Dualismus, dessen einziger Vertreter Irenäus sein soll.

Man kann die Geschichte der Abendmahlslehre mit Ignatius beginnen, aber theils weiss man nicht genau, in welche Zeit der falsche Ignatius zu setzen, theils ist seine Vorstellung vom Abendmahl nicht so einfach, wie man meint. Er nennt das Abendmahl mit dem schon damals gewöhnlichen Namen Eucharistie, und spricht von ihr als dem Fleisch Christi, und von dem Brod, das wir brechen, sagt er, es sei ein φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός [1]). Wie er diess aber gemeint hat, ist bei seiner unklaren mystischen Ausdrucksweise schwer zu sagen. Wenn er von den doketischen Häretikern, vor welchen er warnt, ad Smyrn. 7 sagt, sie enthalten sich der Eucharistie, weil sie nicht zugestehen, dass die Eucharistie das Fleisch unsers Erlösers Jesu Christi sei, das für unsere Sünden gelitten hat, und das der Vater durch seine Güte auferweckt hat, so scheint er damit sagen zu wollen, das Brod der Eucharistie sei auf

1) Ad Ephes. 20. Vgl. Ad Philad. 4.

dieselbe reale Weise das Fleisch Christi, wie der Leib Christi nicht blos ein Scheinleib, sondern ein wahrer und wirklicher menschlicher Leib war. Wenn er aber auch eine blos symbolische Beziehung zwischen dem Brod und Leib Christi annahm, konnte er diess in demselben Sinne, wie nachher Tertullian, als ein Argument gegen den gnostischen Doketismus betrachten. Ein φάρμακον ἀθανασίας konnte er aber das Brod der Eucharistie nicht wohl nennen, ohne ihm eine immanente göttliche Kraft zuzuschreiben, durch welche dem Leib des Geniessenden ein ihn gegen Tod und Vergänglichkeit schützendes Element des unsterblichen Lebens mitgetheilt werden sollte. In welchen Zusammenhang diess aber hineingehört, ist hier noch nicht klar.

Daher ist es erst Justin, bei welchem wir uns in diese alterthümliche Anschauungsweise klarer hineinversetzen können. Die Hauptstelle ist Apol. 1, 66, wo Justin, nachdem er vorher den äussern Hergang der christlichen Abendmahlsfeier beschrieben hat, so fortfährt: „Diese Speise heisst bei uns Eucharistie, an welcher niemand theilnehmen kann, der nicht glaubt, dass das, was wir lehren, wahr ist. Denn nicht wie gewöhnliches Brod und gewöhnlichen Trank empfangen wir diess, sondern auf dieselbe Weise, wie der durch den Logos Gottes fleischgewordene Jesus Christus unser Erlöser auch Fleisch und Blut zu unserm Heile hatte, so sind wir belehrt, dass auch die durch das Gebetswort von ihm zur Eucharistie gewordene Speise, durch welche unser Fleisch und Blut vermöge einer Umwandlung genährt werden, auch Fleisch und Blut eben des fleischgewordenen Jesus ist.“ Es ist hier vor allem nicht zu übersehen, dass Justin nicht sagt, Brod und Wein werden das Fleisch und das Blut, so dass man dabei nur an den einst geborenen und gestorbenen Leib, und das aus seinen Adern geflossene Blut denken kann, sondern er sagt, es sei Fleisch und Blut, das Christus ebenso

angehöre, wie jenes ihm angehörte. Da er einmal als der fleischgewordene Logos Fleisch und Blut hatte, so muss er auch in der Eucharistie Fleisch und Blut haben; was damals der menschliche Leib als sein Fleisch und Blut war, ist jetzt das Brod als sein Fleisch und der Wein als sein Blut. Diese treten also in dasselbe eigenthümliche Verhältniss zu ihm, in welchem bei der Fleischwerdung der menschliche Leib zu ihm trat, die Eucharistie ist so auch eine Incarnation: wie er sich dort in einen Leib incarnirte, der schon Fleisch und Blut hatte, so incarnirt er sich hier in Brod und Wein, die so erst Fleisch und Blut werden. Das Vermittelnde, oder die die Incarnation bewirkende Causalität ist dort der λόγος θεοῦ, hier die εὐχὴ λόγου, das von ihm herkommende Gebetswort. Wenn man nun aber mit Rückert sagt: „Diese Speise, von welcher Justin spricht, ist Fleisch und Blut Jesu. Sie ist es und war es vorher nicht, so muss ein Werden in der Mitte liegen, ein Übergang aus dem, was sie war in das, was sie nun ist, ein solches Werden aber nennt der Mensch Verwandlung, wir müssen also behaupten, er denke eine Verwandlung des erst gemeinen Brods und Weins in Christi Fleisch und Blut", so fragt sich eben, ob diese Verwandlung als eine reelle oder ideelle zu denken ist. Dass Justin an eine reelle Verwandlung dachte, könnte man daraus schliessen, dass er von der zur Eucharistie gewordenen Speise sagt, durch sie werde unser Fleisch und Blut κατὰ μεταβολὴν genährt. Gehen die Abendmahlsstoffe, sagt Rückert, in ihrer Eigenschaft als Speisen über in unser Fleisch und Blut, und nähren uns, und sind dieselben Christi Fleisch und Blut, so gehen ja offenbar diese über in unser Fleisch und Blut, Christus nährt uns selbst mit seinem Fleisch und Blut, das kann nur die segensreichen Folgen eines φάρμακον ἀθανασίας haben. Allein jene Worte kann Justin auch blos so verstanden haben: wie jene Speise, aus welcher die Eucharistie wird, durch den Nahrungsprocess

unser Fleisch und Blut werden, so eignen sie sich eben desswegen auch dazu, Fleisch und Blut Jesu zu sein. Eine reale Verwandlung ist bei Justin wohl desswegen nicht vorauszusetzen, weil ihm das Fleisch und Blut der Eucharistie nicht identisch ist mit dem Fleisch und Blut, das Jesus in Folge der Menschwerdung hatte. An eine Identität des Abendmahlsleibs mit dem wirklichen Leib Christi, wie man in der Folge annahm, dachte Justin nicht, es ist nur ein analoges Verhältniss; auf der andern Seite ist aber auch nicht wahrscheinlich, dass Justin Brod und Wein als Fleisch und Blut des fleischgewordenen Logos in ein blos nominelles, nicht reales Verhältniss zu ihm setzte. Wenn sie auch an sich bleiben, was sie sind, so muss doch das Subject, dessen Fleisch und Blut sie sind, der fleischgewordene Logos, oder der Logos selbst durch die Vermittlung der εὐχὴ λόγου, des consecrirenden Worts, etwas Göttliches ihnen mitgetheilt haben. Wie nun aber, wenn sie weder blosse Symbole sind, noch der Leib und das Blut Christi im eigentlichen Sinn, dieses mitgetheilte Göttliche näher zu bestimmen ist, ist die Frage, über welche vielleicht Irenäus weiteren Aufschluss gibt.

Irenäus kommt gleichfalls, im Gegensatz gegen die doketischen Häretiker, 5, 2, auf das Abendmahl zu reden. Es sei, sagt er, eine eitle, nichtige Behauptung, wenn die Gnostiker, die er bestreitet, die ganze Schöpfung Gottes verachten, und die Beseligung des Fleisches läugnen, und seine Wiederbelebung verwerfen, indem sie sagen, es sei der Unvergänglichkeit nicht empfänglich. Wird es aber nicht beseligt, so hat uns somit auch nicht der Herr durch sein Blut erlöst, und es ist weder der Kelch der Eucharistie die Gemeinschaft seines Bluts, noch das Brod, das wir brechen, die Gemeinschaft seines Leibs. Das Blut kommt nur aus den Adern, dem Fleisch und der übrigen Substanz, die der Logos Gottes als Mensch hat, d. h. das Blut, durch das wir erlöst sind, kann der Herr

nur als wahrer, wirklicher Mensch gehabt haben. „Weil wir seine Glieder sind, und durch die geschaffenen Dinge erhalten werden, diese aber er uns selbst verleiht, so hat er den von den geschaffenen Dingen genommenen Kelch für sein eigenes Blut, und das eben daher genommene Brod für seinen Leib erklärt. Aus der Quelle seines Bluts tränkt er unser Blut, und von der Masse seines Leibs nährt er unsern Leib. Wenn nun der gemischte Kelch und das gewordene Brod den Logos Gottes aufnimmt und die Eucharistie der Leib Christi wird, ebendadurch aber die Substanz unsers Fleisches erhalten wird, wie kann man sagen, das vom Leib und Blut des Herrn genährte Fleisch könne das Geschenk Gottes, das ewige Leben, nicht aufnehmen? Es ist ein Glied des Herrn nach Eph. 5, 30, was nicht von einem geistigen und unsichtbaren Menschen gesagt wird, sondern von einer aus Fleisch, Nerven und Beinern bestehenden Ökonomie eines wahren Menschen, die aus dem Kelch, seinem Blut, genährt, und durch das Brod, seinen Leib, erhalten wird. Und wie der Weinstock in die Erde gelegt seiner Zeit Frucht trägt, und das Weizenkorn in der Erde zersetzt vielfältig aufersteht durch den das Ganze zusammenhaltenden Geist Gottes, hierauf aber, wenn sie durch die Weisheit Gottes zum Gebrauch der Menschen gelangen und den Logos Gottes aufnehmen, Eucharistie werden, d. h. Leib und Blut Christi, so werden auch unsere Leiber durch die Eucharistie genährt und in die Erde gelegt, und in ihr aufgelöst zu seiner Zeit auferstehen, wenn der Logos Gottes ihnen die Auferstehung schenkt". In demselben Sinne, sagt Irenäus 4, 18, die Eucharistie bestätige die Lehre von der Auferstehung. Wir bringen ihm sein Eigenes dar, nicht etwas, das nach der Lehre der Gnostiker ihm gar nicht angehört, wir verkündigen die harmonische Übereinstimmung des ihm Dargebrachten mit ihm selbst, und bekennen die Auferweckung des Fleisches und Geistes. Denn wie das irdische Brod,

wenn es die ἔκκλησις oder ἐπίκλησις Gottes aufnimmt, nicht mehr gemeines Brod ist, sondern Eucharistie, aus zwei Dingen bestehend, einem irdischen und einem himmlischen, so sind auch unsere Leiber, wenn sie die Eucharistie aufnehmen, nicht mehr vergänglich, sondern haben die Hoffnung ewiger Auferstehung.

Es ist diess dieselbe Vorstellung, wie bei Justin. Brod und Wein werden Fleisch und Blut Christi nicht durch reale Verwandlung in den Leib Christi, sondern nur durch die Beziehung, in welche sie, kraft des Acts der Consecration, zu Christus oder dem Logos gesetzt werden, dadurch geht etwas Göttliches in sie über, das den Leib des Geniessenden zur Auferstehung befähigt. Die Abendmahlsstoffe vermitteln auf reale Weise die künftige Auferstehung. Es ist durchaus kein Grund vorhanden, dem Irenäus als Dualisten, im Unterschied von dem Metaboliker Justin, eine so isolirte Stellung zu geben, wie sie ihm Rückert [1]) geben will. Irenäus sagt zwar, 4, 18, 5, die Eucharistie bestehe aus zwei πράγματα, einem ἐπίγειον und einem οὐράνιον; wie kann aber Rückert behaupten, das zweite himmlische πρᾶγμα könne nur der Leib des Herrn sein? denn gegenwärtig, wirklich und wesenhaft, nach seiner *substantia* gegenwärtig denke ihn Irenäus, und da er ihn als himmlisch bezeichne, könne er ihn nicht denken, wie er auf Erden war, ein wirklicher irdischer Menschenleib; er denke mithin denselben im Abendmahl so gegenwärtig, wie er jetzt im Himmel sei, also den pneumatischen, verklärten Leib des Herrn; die Eucharistie des Irenäus sei mithin Brod und Leib Christi, Brod in seiner natürlichen irdischen Wesenheit und Art, Leib Christi in seiner überirdischen verherrlichten Beschaffenheit. Nicht Brod und Leib machen nach Irenäus die Eucharistie aus, sondern das Brod

1) A. a. O. S. 298 f.

in der Eigenschaft des Leibs ist die Eucharistie; diese Eigenschaft erhält es dadurch, dass es den λόγος Gottes in sich aufnimmt; diess sagt Irenäus klar in den Worten: ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ; nur so besteht die Eucharistie sowohl aus einem irdischen, als einem himmlischen πρᾶγμα, zum himmlischen wird das Brod durch das ἐπιδέχεσθαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. Man kann daher nur noch fragen, worin dieses ἐπιδέχεσθαι besteht, ob an das consecrirende Wort, oder an den göttlichen Logos selbst zu denken ist; ohne Zweifel gehörte aber in der Vorstellung des Irenäus beides zusammen, das consecrirende Wort war selbst eine Manifestation des göttlichen Logos. An die Identität des Abendmahlleibs mit dem eigentlichen Leib Christi ist auch bei Irenäus nicht zu denken. Hierin wird hauptsächlich die richtige Auffassung der Lehre des Irenäus verfehlt. Die Gegenwart Christi im Abendmahl wird hier, wie besonders der Zusammenhang der Abendmahlslehre mit der Auferstehungslehre zeigt, als eine so reale gedacht, dass diese Ansicht nicht als symbolische zu bezeichnen ist, aber doch steht sie auch der symbolischen nicht so fern, dass zwischen einem Irenäus und Tertullian ein so grosser Unterschied wäre.

Der erste, bei welchem wir die symbolische Ansicht sehr entschieden ausgesprochen finden, ist Tertullian. Er gebraucht vom Abendmahl Ausdrücke wie, Adv. Marc. 1, 14: *Panis, quo Christus ipsum corpus suum repraesentat;* 3, 19: *panem corpus suum, appellat. Corporis sui figuram pani dedit;* 4, 40: *acceptum panem et distributum discipulis corpus illum suum fecit, „hoc est corpus meum" dicendo, id est figura corporis mei;* De an. 17: *vinum in sanguinis sui memoriam consecravit.* Die Ausdrücke *figura, repraesentare* werden bei Tertullian auch sonst vom Bildlichen gebraucht [1]). Schon nach diesen Aus-

1) Vgl. Rückert a. a. O. S. 318 f.

drücken scheint kaum ein Zweifel über Tertullian's Ansicht sein zu können. In dieselbe Kategorie gehört auch De orat. c. 6: *corpus ejus in pane censetur: hoc est corpus meum. Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individualitatem a corpore ejus. Censeri* ist nicht so viel als *esse*, es drückt bei Tertullian immer nur etwas Subjectives aus. Es kann nur heissen: das Brod wird so angesehen, wie wenn es der Leib wäre, oder man kann von den Worten Jesu nur die Ansicht haben, dass in ihnen das Brod so viel als der Leib ist. Demungeachtet glaubt man diese Ansicht mit Tertullian's Individualität überhaupt nicht vereinigen zu können. Er sei, bemerkt Neander [1], nach seiner ganzen Geistesrichtung nicht geneigt gewesen, etwas, das auf sein Gemüth einwirkte, in ein blos symbolisches Verhältniss zu dem zu setzen, was sein Gemüth dabei empfand, er sei schwerlich dazu fähig gewesen, das Zeichen als blosses Zeichen der göttlichen Sache zu betrachten, die sich seinem Geist und Gemüth mittheilte. Von demselben Gesichtspunkt geht Rudelbach [2] aus, um bei Tertullian keine andere Lehre vom Abendmahl zu finden, als die lutherische.

Es handelt sich hier hauptsächlich um die Stelle adv. Marc. 4, 40 [3]. Tertullian sucht hier den marcionitischen Do-

---

1) Antignosticus S. 519.

2) In der der Schrift: Reformation, Lutherthum, Union. Leipzig 1839. beigegebenen Abhandlung über Tertullian's Lehre vom Abendmahl.

3) Tertullian fährt hier nach den oben angeführten Worten so fort: *Figura autem non fuisset, nisi veritatis fuisset corpus. Caeterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Aut si propterea panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis. Faciebat ad vanitatem Marcionis, ut panis crucifigeretur.* Nun beruft sich Tertullian auf die Stelle Jerem. 11, 19 als eine *vetus figura corporis Christi. Itaque illuminator antiquitatum* (der die Typen des alten Testaments in's Licht setzende Christus), *quid tunc voluerit significasse panem, satis declaravit corpus suum vocans panem. Sic et in calicis mentione*

ketismus aus der Bedeutung zu widerlegen, welche Brod und Wein im Abendmahl als der Leib und das Blut Christi haben. Wenn nun aber Rudelbach sagt, das Brod sei dem Tertullian eine Figur des Leibes Christi, nicht als ob dasselbe den Leib Christi nicht enthalte, sondern einmal, weil es, ehe der Leib des Herrn zum Opfer bereitet war, ein Vorbild seines Leibes war, und zweitens, weil es auch jetzt den Leib Christi darstellt, den es trägt; der Herr habe das Brod zu seinem Leib gemacht, indem er dem Brod die Gestalt seines Leibes gegeben, oder, um minder tertullianisch zu reden, unter dem Brode seinen Leib dargereicht habe; wenn Rudelbach sogar die Worte: *fecit illum suum corpus — dicendo,* so deutet, Tertullian habe, wie das ganze Alterthum, offenbar dem Worte des Herrn die Kraft beigelegt, seinen Leib zu machen, so wird hier dem Tertullian ein ganz falscher Begriff untergeschoben, wie wenn das Brod, um ein Zeichen oder eine Figur des Leibes zu sein, den Leib nicht blos bildlich in sich darstellen, sondern auch reell in sich enthalten müsste. Allein davon sagt Tertullian nicht nur nichts, sondern, wenn er vom Brod in seiner Beziehung zum Leib den Ausdruck *repraesentat* gebraucht und ausdrücklich sagt, Christus habe das Brod dadurch zu seinem Leib gemacht, dass er es seinen Leib nannte, so sagt er offenbar das Gegentheil, nemlich dass das Brod nur symbolisch sein Leib sei. Auch bringt der Zweck seiner Argumentation gegen Marcion durchaus keine andere Vorstellung mit sich. Denn was Tertullian gegen Marcion behauptet, ist nur diess: das Bild setze immer die Realität dessen voraus, wovon es Bild sei. Nun habe Christus Brod

---

testamentum constituens sanguine suo obsignatum, substantiam corporis confirmavit. Nullius enim corporis sanguis potest esse nisi carnis. Nam etsi qua corporis qualitas non carnea opponetur nobis, certe sanguinem nisi carnea non habebit. Auch für den Wein finde sich eine *sanguinis vetus figura* im alten Testament bei Jesaj. 63, 1. 2.

und Wein sein Fleisch und sein Blut genannt, folglich müsse Christus wirklich Fleisch und Blut gehabt haben, weil er sonst Brod und Wein nicht zur Figur seines Leibs und Bluts hätte machen können. Es dient zur Erläuterung, was Tertullian, De resurr. carnis c. 30, über das Verhältniss von Bild und Sache sagt: ***Etsi figmentum veritatis in imagine est, imago ipsa in veritate sui est. Necesse est esse prius sibi, quo alii configuretur. De vacuo similitudo non competit, de nullo parabola non convenit.*** Schon hieraus erhellt, dass man, um zu beweisen, Tertullian habe das Zeichen für mehr gehalten, als ein blosses Zeichen, auch nicht so argumentiren kann: es gebe ein nothwendiges Realverhältniss zwischen dem Zeichen und der bezeichneten Sache, welches das allein wahre sei; dasselbe aber sei gegeben nicht durch das Zeichen, als ob dieses etwas hervorbringen könnte, was nicht im Wesen der Offenbarung läge, sondern durch die Sache, indem Gott sich des Zeichens als eines Trägers der Offenbarung bediene. Die Zeichen haben also eine gewisse Realität, sie seien aber reell nicht wegen dessen, was wir uns darunter denken, sondern wegen des Charakters, den die Dinge, deren Zeichen sie sind, ihnen aufdrücken [1]). Hiemit ist nichts gesagt, als was zum Begriff des Bildes wesentlich gehört. Die Realität des Bildes liegt in der Sache, welche das Bild zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat. Hieraus folgt aber keineswegs, dass das Bild die Sache, deren Bild es ist, nicht blos in sich darstellen, sondern auch in dem Sinn in sich enthalten muss, in welchem nach der lutherischen Vorstellung Brod und Wein reell der Leib und das Blut Christi sind. Es kann daher kein Zweifel darüber sein, dass sich Tertullian die Gegenwart Christi im Abendmahl blos symbolisch dachte, und es fragt sich nur noch, was zur Vorstellung Tertullian's noch hinzukommt, wenn

---

1) Rudelbach a. a. O. S. 630.

Tertullian, De pudic. c. 8, die Eucharistie ein *vesci opimitate dominici corporis* nennt, und De resurr. carnis c. 8 sich auch so ausdrückt: *caro de corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur.* Es ist jedoch leicht zu sehen, dass diese materiellen Ausdrücke nur die geistige Wirkung des Abendmahls, gemäss der Bedeutung, welche Brod und Wein als der Leib und das Blut Christi haben, ausdrücken sollen. Die Seele wird gleichsam mit Göttlichem gemästet, wenn man Brod und Wein als den Leib und das Blut Christi geniesst, in dem Leib und Blut Christi also auch das Göttliche in sich aufnimmt, sich der Gegenwart Christi im Abendmahl in dem Sinne bewusst wird, in welchem Christus Brod und Wein seinen Leib und sein Blut nannte. Es ist daher eine offenbar falsche Behauptung, dass Tertullian sowohl als das ganze reinere Alterthum von einer mit dem Abendmahl identischen *spiritualis manducatio* nichts gewusst habe [1]). Der geistige Genuss des Leibes und Blutes Christi ist in den angeführten Ausdrücken Tertullian's charakteristisch bezeichnet. Wenn Neander [2]) besonders hervorhebt, dass sich Tertullian wahrscheinlich bei dem Abendmahl eine gewisse übernatürliche Verbindung des ganzen Menschen mit dem ganzen Christus gedacht habe, und das *saginari de deo* so erklärt: indem der Leib auf eine gewisse übernatürliche Weise mit dem Leibe Christi in Verbindung trete, nehme die Seele das göttliche Leben Christi in sich auf, so wird auch hier in die Vorstellung Tertullian's etwas hineingelegt, was zunächst nicht in ihr liegt, da Tertullian von einer speciell übernatürlichen Wirkung Christi im Abendmahl wenigstens nichts ausdrücklich sagt.

Mit Tertullian stimmen hier in der symbolischen Ansicht

---

1) Rudelbach a. a. O. S. 661.

2) Antignost. S. 524.

und der Idee eines geistigen Genusses die Alexandriner zusammen, nur dass bei Clemens von Alexandrien das Symbolische mehr als bei Origenes in das Mystische übergeht. Desswegen steht Origenes dem Tertullian noch näher als Clemens. Origenes spricht in seinem Commentar über das Evangelium Matthäus, T. 11, 14, von einem typischen und symbolischen Leib, welcher nicht die Materie des Brods sei, sondern ὁ ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος, das beim Abendmahl gesprochene Gebet; dieses nütze dem, der auf eine des Herrn nicht unwürdige Weise ihn esse. Nicht das sichtbare Brod, das er in den Händen hielt, habe der Logos seinen Leib genannt, sondern das Wort, das auf geheimnissvolle Weise unter dem zu brechenden Brod zu verstehen ist. Ebenso nannte er sein Blut nicht jenen sichtbaren Trank, sondern das Wort, das auf geheimnissvolle Weise unter dem zu vergiessenden Trank zu verstehen ist. Denn was kann der Leib oder das Blut des Logos anders sein, als das Wort, das ernährt, und das Wort, das das Herz erfreut; das Brod ist das Wort der Gerechtigkeit, von welchem die Seelen, wenn sie es essen, genährt werden, und der Trank ist das Wort der Erkenntniss Christi. Durch Brod und Wein wird demnach die wesentliche Eigenschaft des göttlichen Worts, oder der christlichen Lehre bezeichnet. Dadurch ist aber nur erklärt, warum das Wort Brod und Wein genannt wird, nicht aber, warum Brod und Wein auch der Leib und das Blut Christi heissen. Darüber hat sich Origenes nicht ausdrücklich erklärt; der Grund hievon kann aber im Sinne des Origenes nur darin liegen, dass Brod und Wein als wesentlich nährende Elemente auch eine wesentliche Beziehung auf den Leib und das Blut haben, so dass sie demnach nur als das nothwendige Correlat von Brod und Wein anzusehen sind.

Wenn nach Clemens von Alexandrien, Paed. 2, 2, Christus in den Einsetzungsworten mystisch oder allegorisch den

zur Vergebung der Sünden für viele ausgegossenen Logos ein ἅγιον νᾶμα εὐφροσύνης nannte, so scheint er unter dem λόγος ἐκχεόμενος die Offenbarung des Logos überhaupt verstanden zu haben. Zugleich scheint aber Clemens im Abendmahl ein Symbol der Vereinigung des niedern und höhern Princips zu sehen. Er unterscheidet ein doppeltes Blut des Herrn. Das eine ist fleischlich, das, wodurch wir vom Tode erlöst sind, das andere geistig, das, wodurch wir gesalbt sind. Denn das heisst das Blut Jesu trinken, an der Unverweslichkeit des Herrn Theil nehmen. Die Kraft des Logos ist der Geist, wie die Kraft des Fleisches das Blut ist. Wie der Wein mit Wasser vermischt wird, so muss sich der Geist mit dem Menschen verbinden. Wie Wasser und Wein zum Tranke gemischt werden, so führt der Geist zur Unverweslichkeit; werden beide wieder gemischt, der Trank und der Logos, so heisst diess Eucharistie, und die, welche im Glauben an ihr Theil nehmen, werden an Leib und Seele geheiligt, indem der Wille des Vaters die göttliche Mischung, den Menschen (ein θεῖον κρᾶμα scheint hier der Mensch zu heissen, sofern in ihm σῶμα καὶ ψυχή verbunden sind, wie in der Eucharistie Wasser und Wein) mit dem Geist und Logos mystisch vereinigt. Denn in Wahrheit ist der Geist mit der von ihm bewegten Seele verbunden und das Fleisch mit dem Logos, da um des Fleisches willen der Logos Fleisch wurde. Die Vorstellung des Clemens scheint demnach zu sein: Wenn im Abendmahl Wasser und Wein gemischt und das Blut des Herrn genannt werden, so ist diess ein mystisches Symbol der Vereinigung des Leibs und der Seele des Menschen mit dem göttlichen Geist und Logos. Die Bezeichnung des Wassers und Weins als Blut des Herrn soll auf das höhere Lebensprincip hinweisen, das der Mensch in sich aufnehmen muss. Denn was das Blut für das fleischliche Leben ist, ist der Geist für das geistige. Auch diese Vorstellung bleibt demnach, soweit sie sich in der Gestalt, die sie

bei Clemens hat, auf einen klaren Begriff bringen lässt, noch im Kreise der symbolischen Ansicht. Geht mit Brod und Wein eine Veränderung vor, so besteht sie nur in der bildlichen oder geistigen Bedeutung, die sie erhalten. Charakteristisch ist aber für die Vorstellung dieser Kirchenlehrer eben diess, dass von einer mit Brod und Wein erfolgenden Veränderung noch nicht besonders die Rede ist. Nur diess kann als eine Annäherung an jene erstere Vorstellungsweise angesehen werden, dass in den den Werken des Clemens angehängten *Excerpta Theodoti* doch schon von einer Veränderung des Brods gesprochen wird: ὁ ἄρτος δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται. Hierunter scheint nämlich hier nur die bildliche Bedeutung verstanden werden zu können, zu welcher das Brod erhoben wird, sofern es als der Leib des Herrn betrachtet wird.

Mit dem Abendmahl verband man schon in der ersten Periode auch die Vorstellung eines Opfers, und es ist um so wichtiger, den ersten Ursprung dieser Idee in's Auge zu fassen, da sie in der Folge eine so grosse Bedeutung erhalten hat. Justin, von welchem wir auch hier ausgehen müssen, spricht in dem Dial. mit Tryph. c. 116 von dem Vorzug der christlichen Opfer vor den jüdischen. Durch Christus nämlich seien die Christen wahre Priester geworden, welche Gott reine und wohlgefällige Opfer darbringen. Welche die von Christus vorgeschriebenen Opfer darbringen, d. h. die, welche in der Eucharistie des Brodes und Kelches von den Christen in aller Welt dargebracht werden, von diesen allen hat Gott voraus erklärt, dass sie ihm wohlgefällig seien. Justin wendet sowohl hier als c. 41, wo er in dem Opfer aus Semmelmehl, das nach 3 Mos. 14, 21 zur Reinigung vom Aussatz dargebracht werden sollte, einen Typus des Brods der Eucharistie sieht, die Stelle Malach. 1, 11. 12 auf das Opfer der Eucharistie an, dieselbe Stelle, die in der Folge eine stehende

Beweisstelle für das katholische Messopfer wurde. Den Begriff des Opfers der Eucharistie aber bestimmt Justin näher so: Gebete und Danksagungen, von würdigen Menschen verrichtet, seien allein vollkommene und Gott wohlgefällige Opfer. Diese nur habe Christus zu verrichten befohlen, zur Erinnerung an die trockene und feuchte Nahrung, an Speise und Trank, wobei man sich auch des Leidens, das der Sohn Gottes erduldet hat, erinnert. Ein Opfer ist daher die Eucharistie nur als ein Lob- und Dankopfer. Die Idee des Opfertodes Jesu scheint dabei keinen Einfluss gehabt zu haben, wohl aber die Voraussetzung, dass nach dem Vorbilde der alttestamentlichen Religions-Verfassung auch der neutestamentlichen Opfer nicht fehlen dürfen. In diesem Sinne spricht auch schon der römische Clemens, Ep. 1 ad Cor. c. 40, von προσφοραὶ und λειτουργίαι, die in der Ordnung und zu der Zeit geschehen müssen, wie es der Herr befohlen habe; er meint dabei nur Gebete und Danksagungen, bezeichnet sie aber absichtlich als Opfer, weil er das Amt eines christlichen Lehrers mit dem eines jüdischen Priesters vergleicht. Am meisten trug unstreitig zur Entstehung der Opferidee der Eucharistie die von den Juden auf die Christen übergegangene Sitte bei, bei jedem Mahle, wie diess ganz besonders auch bei dem Passamahl geschah, Gott, als dem Herrn der Natur, für die Gaben seiner Natur, für Speise und Trank, feierlich zu danken. Man betrachtete daher bei diesem Danksagungsakte Brod und Wein als die Erstlinge der von Gott dem Menschen verliehenen Naturgaben, durch welche der Mensch Gott das Opfer seines Dankes darbringen müsse. In dieser Beziehung sagt schon Justin a. a. O.: die Gebete, welche die Christen bei der Eucharistie darbringen, geschehen ἐπ' ἀναμνήσει τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, und Irenäus, bei welchem uns diese Idee hauptsächlich begegnet, stellt sogar diese Danksagung

für die Gaben der Natur als den Zweck der Einsetzung des Abendmahls dar [1]).

Da das Abendmahl als gemeinsames Mahl in der Form eines eigentlichen Mahls, bei welchem man Gott feierlich für die Gaben seiner Natur dankt, gefeiert wurde, so verband sich damit nicht nur sehr natürlich die Opfer-Idee, sondern es erklärt sich hieraus auch die Sitte der alten Christen, in ihre religiösen Versammlungen Gaben von Brod und Wein, *oblationes*, προσφοραὶ, mitzubringen. Diese Gaben wurden für den Zweck des gemeinsamen Mahls mitgebracht, da sie aber zugleich die religiöse Bestimmung hatten, als die Erstlinge von den Gaben der Natur Gott zum Opfer des Dankes, dargebracht zu werden, so wurden sie in diesem Sinne besonders *oblationes* genannt. Man dankte mit ihnen Gott für die Gaben der Natur, und genoss sie zugleich als den Leib und das Blut des Herrn, ohne eine andere Opfer-Idee mit ihnen zu verbinden, als die Idee des Dankopfers. Bei Tertullian und Cyprian finden wir auch schon *oblationes pro defunctis*, für die Gestorbenen, d. h. die Sitte am jährlichen Todestage

---

1) Wenn er adv. haer. 4, 17, 5 von Jesus sagt: *suis discipulis dans consilium primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi nec ingrati sint, eum qui ex creatura panis est accepit, et gratias egit, dicens: hoc est corpus meum. Et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert Deo ei, qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum, de quo Malachias* u. s. w. 4, 18: *Offerre igitur oportet Deo primitias ejus creaturae, sicut et Moyses ait* 5 Mos. 16, 16 — *oblationes et illic (in V. T.), oblationes autem et hic (in N. T.), sacrificia in populo, sacrificia in ecclesia, sed species immutata est tantum, quippe cum jam non a servis, sed a liberis offeratur.* Auf die Reinheit der Gesinnung komme es dabei an; weil nun die Kirche mit reinem Sinn ihr Opfer darbringe, werde ihr Geschenk mit Recht als ein reines Opfer von Gott angesehen. *Oportet enim nos oblationem Deo facere, et in omnibus gratos inveniri fabricatori deo, — et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creaturis ejus.*

der Gestorbenen entweder in ihrem Namen Gaben von Brod und Wein darzubringen, oder wenigstens bei den feierlichen Gebeten, welche als Lob- und Dankopfer *oblationes* genannt wurden, derselben besonders zu gedenken, für sie zu beten, und ihnen, wie Tertullian De monog. c. 10 sagt, ein *refrigerium interim*, und das *consortium in prima resurrectione* zu wünschen. Man nannte die Gebete, durch welche man jährlich die Bekenntnisse und den Todestag der Märtyrer begieng, *oblationes et sacrificia*, oder *sacrificia pro eis* (Cypr. Ep. 12. 39) in demselben Sinne, in welchem Tertullian die Abendmahlsgebete *sacrificiorum orationes* nennt. Wir haben daher hier das Opfer der Eucharistie immer noch als blosses Lob- und Dankopfer, bei welchem mit Brod und Wein in der Form des Leibes und Blutes Christi nicht sowohl für den Segen der Erlösung, als vielmehr zunächst nur für den Segen der Natur gedankt wurde.

Sollte die Opfer-Idee näher bestimmt werden, so musste ihr auch eine nähere Beziehung auf den Tod Jesu gegeben werden. Dieses neue wichtige Moment fügte Cyprian dadurch hinzu, dass er das Abendmahl als eine Darstellung des Opfers Christi am Kreuze auffasste. Er sagt Ep. 63: *Si Jesus Christus, Dominus et Deus noster, ipse est summus sacerdos dei patris, et sacrificium patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse.* Er spricht von einem *offerri calicem, sanguinem Christi*, von einer *immolata hostia panis et vini.* Wie also Christus als Priester Gottes sich selbst dem Vater als Opfer dargebracht hat, so vertritt die Stelle Christi der Priester, er thut dasselbe, was Christus that, opfert also Christus in der Gemeinde Gott dem Vater, dadurch, dass er Brod

und Wein als den Leib und das Blut Christi darbringt. Es ist von Bedeutung, dass die Handlung nun schon dem Priester zugeschrieben und als ein priesterlicher Akt betrachtet wird; aber gleichwohl hat man mit Unrecht hier schon ganz die Idee des spätern Messopfers gefunden, denn Cyprian lässt ja den Priester nur nachahmen, was Christus gethan hat, d. h. zum Andenken an das Opfer Christi Brod und Wein als den Leib und das Blut darbringen, sein Opfer ist daher nur ein Nachbild, eine symbolische Darstellung des Opfers Christi. Dabei sollte man nun freilich auch genauer wissen, was Cyprian hier unter dem Opfer Christi, das der Priester nachahmt, versteht, ob das Opfer am Kreuz, oder die Handlung bei der Einsetzung des Abendmahls. Hierüber lässt sich zwar nichts Bestimmteres sagen, gleichwohl ist Cyprian der erste, bei welchem sich die bestimmtere Idee des Abendmahlopfers findet [1]).

Neben der Taufe und dem Abendmahl wird kein anderer kirchlicher Gebrauch mit dem Namen *sacramentum* in demselben Sinne bezeichnet, doch fieng schon jetzt die Salbung und Handauflegung von dem eigentlichen Taufakt auf eine Weise sich abzusondern an, die es möglich machte, sie in der Folge als eigene sacramentliche Handlung zu fixiren.

Die Lehre von der Kirche.

Sie konnte sich nur dadurch bilden, dass das, was die Kirche in der Wirklichkeit schon geworden war, begrifflich aufgefasst und dogmatisch ausgesprochen wurde. Der Ursprung der Kirche brachte es von selbst mit sich, dass sie von Anfang an die katholische war, sie entstand ja nur dadurch, dass es im Gegensatz gegen die so verschiedenen und nach allen Seiten auseinandergehenden Parteien eine überwiegende

---

1) Clemens von Alexandrien und Origenes haben nur einen rein geistigen Opferbegriff, welcher bei ihnen in keiner Beziehung zum Abendmahl steht.

Mehrheit gab, die sich nur an das allen Gemeinsame hielt, und alle, die sich an sie anschlossen, in einem festen Mittelpunkte vereinigte. Dass die Kirche die katholische ist, ist daher das erste zum Begriff der Kirche gehörende Prädicat, das ihr schon sehr früh gegeben wird, schon im Jahr 169 in dem Schreiben der Gemeinde von Smyrna über den Märtyrertod des Bischofs Polykarp, bei Eus. K.G. 4, 15; hier findet sich zuerst der Name ἐκκλησία καθολική. Als katholische ist sie die Gemeinschaft aller nicht zu häretischen Parteien gehörenden Christen, welche, so weit sie auch durch die ganze Welt verbreitet sind, doch alle eine und dieselbe schon durch ihren geschichtlichen Ursprung äusserlich verbundene Gemeinschaft bilden. Da die Grundlage der Gemeinschaft die als apostolische Tradition in sie niedergelegte und durch die stete Succession der Bischöfe in ihr bewahrte Lehre ist, so existirt die Kirche als katholische in ihrer alle umfassenden Allgemeinheit vorzugsweise in den durch ihren ächt apostolischen Ursprung sich auszeichnenden Gemeinden, wesswegen Irenäus adv. haer. 3, 3 schon auf die römische Kirche als diejenige hinweist, an welche wegen ihrer *potior principalitas* alle andern sich anzuschliessen haben. Als katholische ist sie daher auch die apostolische, als apostolische die wahre, und als die wahre die allein seligmachende. Ausserhalb der katholischen Kirche gibt es kein Heil. Dieser Satz wird schon jetzt in seiner bestimmten Form aufgestellt. Tertullian sagt De orat. 2 zu den Worten des Vater Unser: *Pater, qui es in coelis:* „Im Vater wird auch der Sohn angerufen, und auch die Mutter, die Kirche, wird nicht übergangen. Im Sohn und Vater erkennt man die Mutter, bei welcher man auch an den Namen des Vaters und Sohnes denkt.“ De bapt. c. 6: „Wo die drei sind, der Vater, Sohn und h. Geist, da ist die Kirche, welche *trium corpus est*.“ Die Kirche ist gleichsam der Leib der h. Dreieinigkeit, oder sie ist, wie Tertullian de pudic. c. 21

sagt, *proprie et principaliter ipse spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat, quam Dominus in tribus posuit.* In demselben Sinne sagt Irenäus adv. haer. 3, 24: *ubi ecclesia, spiritus Dei* und *ubi spiritus Dei, illic ecclesia.* Alles, was vom Geiste kommt, kann daher dem Menschen nur in der Kirche zu Theil werden. Die *ecclesia* ist daher, wie Tertullian de bapt. c. 8 sagt, *arca figurata,* ebenso das allein Rettende, wie die Arche Noah's. Diesen Satz hat Cyprian in seiner diesem Dogma besonders gewidmeten Schrift *de unitate ecclesiae* weiter ausgeführt. Es kann niemand zu Christus kommen, der die Kirche Christi verlässt, ein solcher ist ein *alienus, ein profanus,* ein *hostis.* Niemand kann Gott zum Vater haben, der nicht die Kirche zur Mutter hat. So wenig jemand, der ausserhalb der Arche Noah's war, dem Verderben entgehen konnte, so wenig wer ausserhalb der Kirche ist [1]).

Auch eine heilige sollte die Kirche sein und zwar nach der Lehre der Montanisten, Novatianer, Donatisten, in einem so vorzüglichen Sinn, dass dieses Prädicat mit den übrigen in Widerstreit kommen musste. Setzte man das Wesen der Kirche vor allem in die Reinheit der überlieferten Lehre, so konnte man es mit der Sittenreinheit der Mitglieder nicht so genau nehmen. In der Anschauung der Montanisten und Novatianer aber von dem Wesen der Kirche stand das Prädicat der Heiligkeit so hoch, dass die Kirche, als die Kirche des Geistes, nur aus *spiritales* im Unterschied von den *psychici*, wie sie die katholischen Christen nannten, bestehen sollte, wesswegen sie alle, die durch notorische Vergehen es unmöglich gemacht hatten, ihre Gemeinschaft mit der Kirche mit dem Prädicat ihrer Heiligkeit zu vereinigen, von ihr ausgeschlossen wissen wollten. Sünden konnten zwar

---

1) A. a. O. c. 5. 6. Ep. 4.

vergeben werden, aber die Montanisten gestanden der Kirche das Recht der Absolution von Todsünden nicht unbedingt zu, sie liessen dem reuigen Sünder nur die Aussicht auf die Gnade offen. Hierin liegt eigentlich schon, dass der Einzelne in seinem Verhältniss zu Gott auch ohne die Vermittlung der sichtbaren Kirche der göttlichen Gnade und des Heils theilhaftig werden kann. Eine solche Folgerung zog man aber noch nicht. Wie die Montanisten durch Verweigerung der Absolution und Ausschliessung aus der Gemeinschaft die Kirche auch äusserlich zur heiligen machen wollten, so war man dagegen in der katholischen Kirche, um der Kirche ihr Prädicat der Heiligkeit wenigstens auf diese Weise zu erhalten, um so laxer in der Vergebung der Sünden [1]).

Allgemein hatte man von der Kirche eine sehr hohe Idee; der Hirte des Hermas sagt sogar, sie sei zuerst von allem geschaffen worden, und die Welt um ihrer willen gemacht; in der Äonenreihe der Valentinianer hat auch der weibliche Äon ἐκκλησία seine Stelle, und zur Zeit Tertullian's scheint auch schon im Taufbekenntniss der Kirche Erwähnung geschehen zu sein. Sehr früh bildete so die Lehre von der Kirche, der Glaube an die Eine, heilige, katholische Kirche, wie es nachher in den Symbolen hiess, schon bei Cyrill von Jerusalem, in den Katechesen 18, 22 f., einen der Grundartikel des christlichen Glaubens. Ursprünglich hiess es jedoch, wie aus Cyprian Ep. 70 zu sehen ist, nur: *credo in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam.* Vielleicht gaben die novatianischen Streitigkeiten die Veranlassung, dass man sich ausdrücklich zum Glauben an eine *sancta ecclesia* bekannte.

---

1) Vgl. Schwegler, Montanismus S. 232. Des Verf. K.G. S. 367 f.

Die Lehre von den letzten Dingen.

1. Der Zustand nach dem Tode überhaupt.

Die heidnische und jüdische Vorstellung von einem Hades gieng auch in den christlichen Glauben über. Die Seelen der Abgeschiedenen kommen an einen Ort, welcher tief im Innern der Erde sich unermesslich weit ausdehnt. Sowohl die Frommen als die Gottlosen haben hier bis zur Auferstehung ihren Aufenthalt; sie sind aber durch eine tiefe Kluft geschieden, der Aufenthaltsort der Frommen, der Schoos Abrahams, sollte weit höher als der der Gottlosen sein. Von diesem unterirdischen Aufenthaltsort unterschied man das Paradies, das man sich aber auch als einen auf der Erde gelegenen Ort voll himmlischer Annehmlichkeit dachte; nach Tertullian Ap. 47 sollte er durch den glühenden Erdgürtel von dem übrigen Erdkreis abgesondert sein. Da die Auferstehung erst am Ende der Dinge erfolgte, so befanden sich die Seelen in der Unterwelt zwar auch schon in einem der künftigen Vergeltung analogen Zustand, aber er war auch für die Frommen nur ein Mittelzustand, und es galt als eine mit dem Glauben an die Auferstehung unvereinbare Annahme, und da nur die Gnostiker als Läugner der Auferstehung diess annehmen konnten, als eine gnostische Irrlehre, die Seelen der Frommen unmittelbar nach dem Tode in den Himmel oder in den vollen Genuss der Seligkeit kommen zu lassen. Man fand diess auch noch aus andern Gründen nicht angemessen. Man erinnerte nicht blos daran, dass ja auch Christus selbst nicht sogleich nach dem Tode zum Vater gieng, sondern erst drei Tage im Todesreiche blieb, sondern es schien, wie namentlich Tertullian de anima c. 58 meinte, auch billig, dass die Seele früher als der Körper Belohnung und Strafe empfange, da sie ja auch das Gute und Böse, noch ehe sie es durch den Körper ausführe, vorher

denke und beschliesse. Wie überhaupt die Erscheinung Christi den entscheidendsten Einfluss auf das Schicksal der Seelen in der Unterwelt haben musste, so brachte sie auch schon dadurch eine Veränderung in ihr hervor, dass Christus selbst in sie hinabgieng und die Frommen des alten Testaments, Patriarchen und Propheten, aus ihr befreite. Nach der gewöhnlichen Vorstellung wurden sie in das Paradies versetzt, nach Tertullian de resurr. 43 aber werden nur die Märtyrer in das Paradies versetzt, und alle andern Seelen müssen in der Unterwelt den Tag der Auferstehung erwarten. Origenes liess nicht nur die Frommen des alten Testaments bei der Höllenfahrt Christi in das Paradies versetzt werden, das er im Unterschied von dem obern himmlischen sich als eine hochgelegene grosse Insel auf der Erde dachte, sondern nahm auch an, dass nunmehr den frommen Christen sogleich nach dem Tode der Weg zu demselben offen stehe. Nachdem ihre Seelen die irdischen Körper und ihre Befleckungen verlassen haben, schweben sie empor zu dem Orte reiner und ätherischer Körper, sie gelangen nicht mehr in die Unterwelt, sondern sogleich in das Paradies, das Origenes mit dem Schoosse Abrahams identificirt zu haben scheint. Hier sind sie gleichsam in einer Schule, in welcher sie über das, was sie auf Erden gesehen haben, belehrt werden, und auch Winke über das Zukünftige erhalten. De pr. 2, 11, 6. Die volle Belohnung der Verdienste liess zwar auch Origenes erst nach dem Weltgericht eintreten; je weniger Gewicht er aber auf die leibliche Auferstehung legte, um so mehr konnte er auch schon den ihr vorangehenden Zustand als einen solchen betrachten, in welchem der Mensch durch fortschreitende Tugend und Verstandesbildung sich der höchsten Stufe, des Himmelreichs, immer würdiger macht. Da der *descensus Christi ad inferos* ein eigenes Moment in der Lebensgeschichte Jesu bildet, so wurde er schon in den ältesten Symbolen, wie bei Cyrill von Jerusalem Cat. 4, 11, ein eigenes Lehrstück, zuerst

aber hatte ihn Marcion in eine nähere Beziehung zu seiner Erlösungstheorie gesetzt [1]).

2. Der Chiliasmus.

Die sinnlichen Erwartungen, die die Juden von ihrem Messias hatten, giengen auch in das Christenthum über und lebten in ihm in der Form wieder auf, dass man nach dem Tode Jesu von seiner zweiten Parusie erwartete, was die erste unerfüllt gelassen habe. Es war daher allgemeiner Glaube, dass Christus schon in der nächsten Zukunft wiederkommen werde, um ein Reich irdischer Herrlichkeit zu errichten, dessen Dauer schon die Apokalypse auf tausend Jahre gesetzt hatte. So allgemein gehörte diess zum Glauben der Christen, dass Justin nur die Gnostiker als diejenigen betrachtet, die ihn nicht mit den katholischen Christen theilen. In dem Dialog mit dem Juden Tryphon wiederholt Justin c. 80 auf die Frage Tryphon's, ob die Christen wirklich glauben, dass Jerusalem wieder gebaut und das Volk der Christen versammelt werde, und mit Christus ein Leben der Freude führen werde, die zuvor schon gegebene Versicherung, dass er allerdings mit vielen andern diese Überzeugung habe. Nach der gewöhnlichen Erklärung der Stelle würde Justin im Folgenden drei Klassen von Christen unterscheiden: 1. die, zu welchen er selbst mit diesem Glauben gehört, 2. solche, die den Chiliasmus verwerfen, die ihm aber dabei doch als fromm und rechtglaubig gelten, und 3. die Gnostiker. Nach der richtigen Auffassung der Stelle unterscheidet aber Justin nur wahre Christen und Gnostiker, er spricht sich daher so entschieden für den Chiliasmus als den Glauben aller wahren Christen aus, dass er sich die Verwerfung desselben nur in Verbindung mit der Härese der Gnostiker denken kann; nur im Gegensatz gegen diese ist es zu nehmen, wenn er erklärt:

---

1) S. des Verf. Gnosis S. 272 f.

„Ich aber, und wer sonst ein durchaus rechtglaubiger Christ ist, weiss, dass es auch eine Auferstehung des Fleisches gibt und ein tausendjähriges Reich in dem erbauten, geschmückten und erweiterten Jerusalem, wie Ezechiel, Esaias und die andern verkündigen" [1]. So findet sich nun auch dieser Glaube in den meisten Schriften jener Zeit, des zweiten Jahrhunderts, im Briefe des Barnabas, dem Hirten des Hermas, in mehreren untergeschobenen, den sibyllinischen Weissagungen, dem Testament der zwölf Patriarchen und sodann besonders bei Irenäus und Tertullian. Noch vor der Erscheinung Christi sollte der Antichrist auftreten, er wird mit allen seinen Anhängern ausgerottet, alle Reiche werden zerstört, insbesondere das römische. Dann errichtet Christus den Sitz seines Reichs in Jerusalem, wo er in eigener Person tausend Jahre lang die Herrschaft führt. Die Patriarchen, die Propheten, alle Fromme werden auferweckt, um die Freuden dieses Reichs zu geniessen, welche, wie das himmlische Jerusalem selbst, mit den glänzendsten Farben geschildert werden. Die Erde wird umgewandelt und erfüllt sich überall mit den Auserwählten Gottes, die Thiere werden zahm und dem Menschen unterwürfig, alles ist im grössten Überfluss vorhanden. Von der Fruchtbarkeit der Erde kann man sich eine Vorstellung machen, wenn Papias bei Irenäus adv. haer. 5, 33 versichert, es werde dann Weinstöcke geben, von denen jeder 10000 Zweige, jeder Zweig 10000 Äste, jeder Ast 10000 Rebschosse, jeder Rebschoss 10000 Trauben, jede Traube 10000 Beeren habe, und jede einzelne Beere werde 25 Fässer Wein geben. Neben der Apokalypse berief man sich hauptsächlich auf die prophetischen Beschreibungen des Messiasreichs, aber auch auf Aussprüche Jesu, wie Matth. 26, 29, dass er mit seinen Jüngern die Frucht des Weinstocks in seinem Reiche neu trinken

---

1) Vgl. Theol. Jahrb. 1857. S. 218 f.

werde, und Matth. 19, 29, wo er denen, die um seinerwillen alles verlassen, hundertfachen Ersatz verheisst, wurden von Irenäus chiliastisch gedeutet. Tertullian fand eine besondere Bestätigung seines chiliastischen Glaubens in der Sage, dass man zur Zeit des parthischen Kriegs in Judäa jeden Morgen eine Stadt vom Himmel habe herabschweben sehen, die am Tage verschwunden. Die tausendjährige Dauer begründete der Verfasser des Briefs des Barnabas durch eine Combination der Psalmstelle 90, 4 mit Gen. 1. Hat Gott die Schöpfung der Welt in sechs Tagen vollendet und bedeutet bei Gott ein Tag tausend Jahre, so folgt daraus, dass er in 6000 Jahren alles zur Vollendung bringen wird. Dann wird Christus kommen, alles Böse abzuschaffen, und Sonne und Sterne zu verändern, und darauf wird der siebente Tag, oder der Ruhetag kommen, das irdische Messiasreich, dessen Dauer so sich von selbst auf tausend Jahre bestimmt.

Als Haupturheber des chiliastischen Glaubens stellen die spätern den Chiliasmus bestreitenden Kirchenlehrer den Gnostiker Cerinth und den bekannten Papias dar. Obgleich sonst die Gnostiker die erklärtesten Gegner des Chiliasmus waren, soll Cerinth ein tausendjähriges Reich mit den sinnlichsten Vergnügungen gelehrt haben [1]). Cerinth kann als Judenchrist den Chiliasmus mit seinen gnostischen Ideen verbunden haben, dass aber der Chiliasmus längst vor ihm vorhanden war, liegt offen vor Augen. Nur um das Anstössige des Chiliasmus zu beseitigen und die Apokalypse nicht schon wegen ihrer tausend Jahre einer irdischen Herrschaft Christi dem Apostel Johannes absprechen zu müssen, schrieb man dem Cerinth einen so sinnlichen Chiliasmus zu, wie ihm die Kirchenväter schuldgeben. Vielleicht bezieht sich auch darauf die Sage von dem

---

1) Man vgl. was Eusebius K.G. 3, 28 aus den Schriften des römischen Presbyters Cajus und des Bischofs Dionysius von Alexandrien anführt.

schroffen Zusammentreffen beider in einem Bade, wo die Antipathie des Apostels gegen Cerinth sich so stark geäussert haben soll, dass er heraussprang, damit das Haus nicht auf ihn einstürze, wenn ein solcher Feind der Wahrheit unter Einem Dache mit ihm weile. Alles also, was man am Chiliasmus verwerflich fand, sollte nur auf die Rechnung dessen kommen, gegen welchen der Apostel selbst seinen Abscheu nicht lebhaft genug aussprechen konnte. In demselben Interesse beschuldigte Eusebius, K.G. 3, 39, den Papias, dass er aus Missverstand der apostolischen Schriften, wie er überhaupt σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν gewesen sei, buchstäblich genommen habe, was nur mystisch oder in bildlichem Sinn gesagt sei. So sei er schuld daran, dass so viele Kirchenlehrer nach ihm, aus Achtung vor der Alterthümlichkeit des Mannes, dieselbe Meinung angenommen haben, wie namentlich Irenäus. Man sieht hieraus nur, wie das Zeitbewusstsein über den Chiliasmus schon hinweggekommen war, und wie man nur desswegen, weil man jetzt nicht mehr an ihn glaubte, es sich nicht anders denken konnte, als dass er auch nicht der Glaube der ältern Zeit gewesen sei.

Als ein nicht unwichtiges Moment greift in die Geschichte des Chiliasmus der Montanismus ein. Die Montanisten waren, wie diess mit der Eigenthümlichkeit ihrer Richtung auf's engste zusammenhängt, sehr begeisterte Chiliasten, ihre Propheten machten zum Hauptgegenstand ihrer Verkündigungen das nahe Ende der Welt, die Zerstörung des römischen Reichs, die Herabkunft des himmlischen Jerusalem. Der Chiliasmus nahm durch sie einen neuen Aufschwung, aber derselbe Widerspruch, der sich gegen den Montanismus überhaupt erhob, traf nun um so nachdrücklicher auch den Chiliasmus. Ob schon der römische Cajus in der Bestreitung des Montanismus so weit gieng, dass er die Apokalypse nicht für eine Schrift des Apostels Johannes, sondern ein Machwerk

des Gnostikers Cerinth erklärte, muss bezweifelt werden; die Stelle bei Eus. 3, 28 ist wahrscheinlich anders, als gewöhnlich geschieht, zu erklären. Die sogenannten Aloger aber verwarfen die Apokalypse hauptsächlich auch wegen ihres Chiliasmus als eine unverständliche und unvernünftige Schrift. Doch ist es erst dem Einfluss der alexandrinischen Theologie zuzuschreiben, dass der Chiliasmus im Laufe des dritten Jahrhunderts mehr und mehr in Misscredit kam.

Die Alexandriner schlossen sich auch in dieser Beziehung am nächsten an die Gnostiker an, auch ihnen konnte so wenig als diesen eine so sinnliche materialistische Weltanschauung zusagen. Origenes insbesondere machte sich die Bekämpfung des Chiliasmus zu einer Hauptaufgabe in seinen Schriften. Da er die Ächtheit der Apokalypse voraussetzte, so galt sie ihm um so mehr als ein Beweis für die Nothwendigkeit seiner allegorischen Schrifterklärung. Er leitete den Chiliasmus nur aus der Scheu vor geistiger Arbeit ab, aus der Oberflächlichkeit und Mangelhaftigkeit des Schriftverständnisses, der Sinnlichkeit und Genusssucht. Die Anhänger des Buchstabens glauben, die für die Zukunft gegebenen Verheissungen können nur in körperlichen Vergnügungen in Erfüllung gehen. Desswegen stellen sie sich auch den Zustand nach der Auferstehung so fleischlich vor, als ein Leben mit Fleisch und Blut, mit Essen und Trinken, Heirathen und Kindererzeugungen, alles soll auch künftig so sein, wie es hier ist. Wenn sie auch an Christus glauben, so fassen sie die Schrift doch nur mit jüdischem Sinn auf. Die aber, die die ächt apostolische Schrifttheorie befolgen, hoffen zwar auch, dass die Heiligen essen werden, aber das Brod des Lebens, das mit der Speise der Wahrheit und Weisheit die Seele nährt und den Geist erleuchtet, der mit Bechern himmlischer Weisheit getränkt wird. Es kann somit, wie Origenes immer wieder einschärft, alles, was nach dem Buchstaben der Schrift fleischlich

lautet, nur geistig und bildlich verstanden werden [1]). Durch die zahlreichen Freunde und Schüler des Origenes verbreiteten und befestigten sich diese Ansichten und Grundsätze. Zur Zeit der decischen Verfolgung aber, während welcher der Märtyrerheroismus auch durch solche Motive wiederbelebt werden musste, erhielt auch der Chiliasmus einen neuen Vertheidiger an dem Bischof Nepos von Arsinoitis in Ägypten. Er schrieb gegen Origenes eine Schrift unter dem Titel: Widerlegung der Allegoristen, in welcher er auf die buchstäbliche Erklärung der messianischen Stellen der Propheten und der Apokalypse drang. Ihm trat sodann der Bischof Dionysius von Alexandrien, einer der angesehensten Schüler des Origenes, sehr nachdrücklich entgegen. Er hielt mit den Nepotisten, die unter sich selbst getheilter Meinung waren, eine mehrtägige Unterredung, und brachte ihr Haupt Korakion durch vernünftige Vorstellungen dazu, dass er sich von seinem Irrthum überzeugte, worauf Dionysius, um seinen Sieg über den Chiliasmus zu vollenden, gegen die Schrift des Nepos zwei Bücher über die Verheissungen schrieb, in welchen er die Apokalypse, obgleich auch er ihre buchstäbliche Erlärung für unmöglich hielt, doch dem Apostel Johannes absprach und für die Schrift eines andern Johannes erklärte [2]). Wenn auch der Chiliasmus immer noch einzelne Anhänger hatte, wie namentlich den Bischof Methodius von Tyrus, den bekannten Gegner des Origenes, und in der occidentalischen Kirche den an rohen Vorstellungen hängenden Lactantius, so war doch mit dem Ende dieser Periode seine Zeit vorüber. Es war ja von allem, was der Chiliasmus geweissagt hatte, nichts geschehen, das Christenthum war die Staatsreligion des römischen Reichs geworden, man hatte kein Interesse mehr, seinen Sturz zu

---

1) De princ. 2, 11, 2. C. Cels. 4, 22.

2) Eusebius K.G. 7, 24 f.

wünschen, und da es auch keine Verfolgungen mehr gab, so hatte man auch eine solche Aufregung des Märtyrer-Enthusiasmus nicht mehr nöthig.

3. Die Lehre von der Auferstehung.

Auch diese Lehre gehört zu denjenigen, die für die älteste Zeit ein ganz besonderes Interesse hatten, wie auch schon der so enge Zusammenhang zeigt, in welchem diese Lehre mit dem Chiliasmus steht. Sie musste vor allem gegen die Heiden vertheidigt werden, die kaum an einer andern Lehre des Christenthums so grossen Anstoss nahmen, wie an der Lehre von einer Auferstehung des Leibs; sie erschien ihnen nicht blos als ein Wunder, sondern als etwas schlechthin Undenkbares und Unmögliches, wovon sie sich gar keine Vorstellung machen konnten. Wie sie aber für diese Lehre keine Denkkategorie hatten, so fehlte es ihnen auch durchaus an einem religiösen oder philosophischen Interesse für sie. Da die alte heidnische Weltanschauung sich nie über den Gegensatz von Geist und Materie erheben konnte, in der Materie nur ein dem Geist schlechthin entgegengesetztes, ihm feindlich widerstrebendes Princip sah, so schien eine Auferstehung des Leibs das gerade Gegentheil dessen zu sein, was man sich als das höchste Ziel der Vollendung des Menschen dachte, indem sie den Geist, statt ihn von den Banden der Materie zu befreien, auf immer an sie fesselte. Auf demselben Standpunkt standen die Gnostiker, auch sie hatten dieselbe Antipathie gegen die Materie und eine leibliche Auferstehung; die Lehrer der christlichen Kirche hatten daher auch gegen sie dieselbe Aufgabe, eine für den christlichen Glauben so wesentliche Lehre zu vertheidigen und ihren Begriff so festzustellen, dass sie gegen das Hauptargument, das der Apostel selbst zu ihrer Bestreitung in dem Ausspruch darzubieten schien, dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben, wie die Gnostiker selbst nicht unterliessen, geltend zu machen, hinlänglich

sichergestellt war. Sie bildete daher nicht nur ein Hauptmoment der Polemik gegen die Gnostiker, sondern war überhaupt diejenige Lehre, über welche, wie über keine andere, so viele besondere Schriften geschrieben wurden, wie diess namentlich von Justin, Athenagoras, Tertullian, Clemens von Alexandrien und Origenes geschehen ist, von welchen Schriften jedoch nur die von Athenagoras und Tertullian noch vorhanden sind.

Es ist hier zwischen dem Begriff der Auferstehung und den Beweisen, durch die man sie zu begründen suchte, zu unterscheiden.

Welche grosse Verschiedenheit der Ansichten über den Begriff und das Wesen der Auferstehung stattfinden konnte, ist an den Gnostikern zu sehen, die auch von einer Auferstehung sprachen und den Begriff derselben nicht völlig fallen lassen wollten, aber Tod und Auferstehung nur in geistigem Sinne nahmen. Nicht die Trennung der Seele und des Leibs, sagten sie [1]), sei der eigentliche Tod, sondern die Unwissenheit, die *ignorantia Dei,* in welcher der Mensch nicht minder erstorben sei, als wenn er im Grabe liege. Daher bestehe auch die Auferstehung darin, wenn einer durch die Erkenntniss der Wahrheit neu belebt werde und so gleichsam aus dem Grabe des alten Menschen hervorgehe. Die Auferstehung habe man im Glauben erlangt, wenn man den Herrn in der Taufe angezogen habe. Sie rufen daher das Wehe über den aus, der nicht *in hac carne resurrexerit.* Auch soll nach ihrer Erklärung *de sepulchro exire* soviel sein als *de saeculo evadere,* weil auch die Welt ein Wohnort der Todten sei, d. h. derer, die Gott nicht kennen, oder auch soviel als *de ipso corpore excedere,* weil auch der Leib die wie in einem Grabe verschlossene Seele im Tode des weltlichen Lebens halte. Von

---

1) Tertull. de resurr. carnis c. 19.

einer Auferstehung ist daher hier nur in bildlichem, moralischem, rein geistigem Sinne die Rede. In dieselbe Klasse gehörten offenbar auch schon die 2 Tim. 2, 17 f. genannten beiden Gegner der Auferstehungslehre Hymenäus und Philetus, die ächt gnostisch behaupteten, die Auferstehung sei schon geschehen. Nach dieser Ansicht gibt es, wie Irenäus adv. haer. 1, 27 und Tertullian adv. Marc. 5, 10 als Lehre Marcion's angeben, nur eine *salus* für die *anima*, für den aus der Erde genommenen Leib aber ist es unmöglich, *participare salutem*. Was man also hier Auferstehung nennt, ist die entschiedenste Läugnung einer leiblichen Auferstehung.

Den geraden Gegensatz zu dieser Ansicht bildet die Lehre derjenigen Kirchenlehrer, welche, wie namentlich Justin, Irenäus, Tertullian, nicht nur eine leibliche Auferstehung behaupteten, sondern auch das Hauptgewicht auf die Identität des Auferstehungsleibs mit dem jetzigen legten. Am bestimmtesten sprach sich hierüber Tertullian aus. Er schliesst seine Schrift de resurr. carnis c. 63 mit den Worten: *resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra.* Was er aber unter dieser Identität der *caro* oder des Leibs versteht, sagt er c. 35: *ego corpus hominis non aliud intellegam, quam omnem istam struem carnis, quoquo genere materiarum concinnatur atque variatur, quod videtur, quod tenetur, quod denique ab hominibus occiditur.* Christus sage, es seien alle Haare unsers Hauptes gezählt; wozu sie gezählt seien, wenn sie verloren gehen? Nichts von allem, das mir der Vater gegeben hat, geht verloren, nicht Haare, nicht Auge, nicht Zahn. Wie es denn Heulen und Zähneknirschen geben könne, wenn man nicht auch Augen und Zähne dazu habe? Dieselbe Identität des Auferstehungsleibs behauptet Irenäus. Er berief sich dafür adv. haer. 5, 13 auf die Todtenerweckungen Jesu in der evangelischen Geschichte. Wie der Jüngling von Nain und Lazarus in denselben Leibern auferstanden seien,

so werde es, da Christus durch das Zeitliche das Ewige präformirt habe, auch am Ende sein. Nur soweit erlitt diese Identität eine gewisse Beschränkung, als sie gegen sehr nahe liegende Einwendungen gerechtfertigt werden musste. Vgl. Tertullian de res. carn. c. 60 f.: „Wozu, sagte man, Mund, Zähne, Schlund, Magen u. s. w., *cum esui et potui locus non erit?* Wozu solche Glieder, wozu Hände und Füsse, wenn man für keine Nahrung zu sorgen hat? Wozu die *genitalia, postremo quo totum corpus, totum scilicet vacaturum.*“ Tertullian erwiedert, es frage sich nur, ob Gott wolle *eandem denuo esse carnem,* dann dürfe man nicht wegen der *futura membrorum vacatio* voraus behaupten, dass diese Identität nicht möglich sei. *Licet enim esse quid denuo et nihilominus vacare.* Man müsse bedenken, dass vor allem *ipsae causae necessitatis tunc vacaturae.* Schon jetzt finde ja ein *vacare intestinis et pudendis* statt. *Quot spadones voluntarii? quot virgines Christo maritatae, quot steriles utriusque naturae infructuosis genitalibus structi?* Wenn schon hier ein solches temporäres *vacare* der *officia* und *emolumenta membrorum* stattfinde, wie viel mehr dort. Dieselbe Antwort gibt Justin in dem Fragment über die Auferstehung, wo auch die Einwendung berücksichtigt wird, wenn es ganz derselbe Leib sein soll, so müssen ja auch Lahme, Verstümmelte, Blinde u. s. w. denselben Leib wieder erhalten. Allein solche Gebrechen, sagte man, habe ja Jesus auch schon während seines irdischen Lebens geheilt, dasselbe werde er auch künftig thun, womit schon etwas zugegeben war, woran weitere Folgerungen angeknüpft werden konnten.

Zwischen jenen geistigen Begriff der Gnostiker und diesen materiellen der meisten Kirchenlehrer tritt die Lehre der Alexandriner vermittelnd ein. Sie beschränkten die Identität so, dass von ihr wenig mehr übrig blieb, als das Allgemeine. Origenes insbesondere liess es sich auch hier sehr an-

gelegen sein, die traditionelle Lehre von ihren unreinen materiellen Elementen zu reinigen und ihr eine Form zu geben, die der denkenden Vernunft sehr annehmbar erscheinen konnte. Er behandelte diese Lehre in zwei besondern Schriften, die wir nicht mehr haben, kommt aber auch in seinen noch vorhandenen Schriften wiederholt auf sie zu reden, um sie sowohl gegen die Einwendungen des Celsus, c. Cels. 5, 23 f. 8, 49 f., zu vertheidigen, der seinen Spott gegen die Christen auch darüber ausliess, dass sie eine Rückkehr der Seele in die vermoderten und von Würmern zerfressenen Leichname hoffen, als auch die falschen Vorstellungen zu bestreiten, die sich ungebildete Christen von der Auferstehung machen, wenn sie glauben, dass die Leiber, die wir jetzt haben, und zwar ihrer ganzen Substanz nach, wieder auferstehen werden, und bei den ungereimtesten Folgerungen, die aus ihrer Voraussetzung gezogen werden, sich auf die göttliche Allmacht berufen. Alle, welchen es um die Wahrheit zu thun sei, müssen sich solchen Vorstellungen widersetzen, um sowohl die Überlieferung der Alten festzuhalten, als auch Albernheiten zu vermeiden, die ebenso unmöglich als der Gottheit unwürdig seien. Um einen richtigern Begriff aufzustellen, behauptet er, dass überhaupt kein Körper, welcher von aussen Nahrung zu sich nehme, und dafür Anderes von sich aussondere, derselbe bleibe, wesswegen man mit Recht jeden Körper einen Fluss nennen könne, indem genau betrachtet nicht einmal zwei Tage dieselbe Materie in unserem Körper bleibe. Gleichwohl aber könne man sagen, dass z. B. Paulus oder Petrus dieselbe Person bleibe, nicht blos in Ansehung der Seele, die solchen körperlichen Veränderungen nicht unterworfen sei, sondern hauptsächlich aus dem Grunde, weil, wenn auch die Natur der Körper in stetem Flusse begriffen sei, doch die für unsern Körper charakteristische Form bleibe, wie auch die Gestalt, die uns die körperliche Eigenthümlichkeit einer Person dar-

stelle. So nehme zwar die Seele bei der Auferstehung denselben Körper an, aber es sei ein besserer, und die Materie sei nicht mehr dieselbe, die zuerst in ihm war. Das εἶδος sei dasselbe mit dem künftigen, aber es werde eine unendlich grosse Verbesserung stattfinden. Wie die Seele in der Körperwelt einen der Körperwelt angemessenen Körper haben müsse, so müsse sie im Himmel einen geistigen Körper erhalten, ohne dass das frühere εἶδος verschwinde. Er beruft sich auf die Verklärung Jesu, des Moses, des Elias. Selecta in Ps. Comm. in Ps. 1. In der Schrift de princ. 2, 10 erläuterte er seine Auferstehungstheorie durch die paulinische Vergleichung mit einem Samenkorn. Die Substanz des Körpers enthalte eine Kraft, die die Körper auch nach ihrer Auflösung und Zerstörung auf Gottes Befehl von der Erde aufrichte und herstelle. Denen, die den Himmel verdienen, werde jene dem Körper eigene Wiederherstellungskraft einen geistigen Körper, der im Himmel wohnen kann, aus dem irdischen herstellen. Andern, die weniger oder am wenigsten verdienen, werden auch eines jeden Leben und Seele entsprechende Körper gegeben.

Durch diese Vorstellung wird der Begriff der Auferstehung so verflüchtigt, dass der Leib dabei eigentlich gar nicht mehr in Betracht kommt. Soll der Mensch auch künftig derselbe sein, wie hier, so muss zum wenigsten die substanzielle Form seiner Persönlichkeit dieselbe bleiben; wie weit aber zu dieser Identität der Persönlichkeit auch eine gewisse Identität des Leibs gehört, wird durch die Theorie des Origenes nicht klar. Als Kraft kann doch jene Wiederherstellungskraft nicht für sich existiren, sie kann nur die Eigenschaft einer Substanz sein; was soll man sich aber unter dieser auch im Tode unzerstört bleibenden Substanz des Leibes denken?

Was die Beweise für die Auferstehung betrifft, so versteht es sich von selbst, dass man sich für ihre Möglichkeit nur auf die göttliche Allmacht berufen konnte. Nur durch

die göttliche Allmacht kann es geschehen, dass die aufgelösten, zerstreuten, mit so vielen andern Substanzen vermischten Bestandtheile des menschlichen Leibes wieder zusammengebracht und zu einem neuen Leben hergestellt werden. Aber schon hier griff der Scharfsinn der Gegner etwas auf, was die Auferstehung selbst der Allmacht Gottes unmöglich zu machen schien. So allvermögend auch die Allmacht Gottes ist, so kann sie doch nichts an sich Widersprechendes thun. Ein Einwurf dieser Art findet sich in der Schrift des Athenagoras über die Auferstehung. „Wie ist, lässt er die Gegner sagen, eine Auferstehung möglich, wenn Theile desselben menschlichen Leibes verschiedenen Menschen angehören, wie diess der Fall ist, wenn ein Mensch von einem andern gefressen wird, oder mittelbar ein Menschenleib in einen andern übergeht, wenn Menschen von Thieren gefressen werden, oder in Pflanzen übergehen, die dann von Menschen gegessen werden. Dieselben Theile können doch nicht in verschiedenen Leibern auferstehen; entweder kann der Leib des Einen gar nicht bestehen, wenn Glieder, die zu ihm gehören, in den Leib eines Andern übergegangen sind, oder, wenn sie diesem genommen werden, hat der Letztere einen wesentlichen Mangel.“ Diese in der That für die Lehre von der Auferstehung höchst bedenkliche Frage weiss Athenagoras a. a. O. c. 5 nur so zu beantworten, dass er behauptet, jedes lebendige Wesen habe seine eigene, seinem Organismus besonders angemessene Nahrungssubstanz. Da nun Menschenfleisch nicht die natürliche menschliche Nahrung ist, so kann es auch nicht ein wahrer und wirklicher Bestandtheil eines menschlichen Leibes werden. Es findet daher der vorausgesetzte Fall gar nicht statt. Wir sehen auch hieraus, von welchem materiellen Begriff der Auferstehung selbst ein Schriftsteller wie Athenagoras ausgieng. Je materieller man sich die Auferstehung dachte, um so grössere Mühe hatte man, die Einwürfe der Gegner zu wi-

derlegen, und ihre Realität positiv zu begründen, während dagegen in der Vorstellungsweise des Origenes die Auferstehung im Grunde mit der Idee der persönlichen Fortdauer zusammenfiel. Von eigentlichen, auf der innern Nothwendigkeit der Sache selbst beruhenden Beweisen konnte überhaupt hier nicht die Rede sein, man setzte die Realität derselben schlechthin voraus, so sehr, dass Athenagoras in seiner dieser Lehre besonders gewidmeten, und mit methodischer Gedankenentwicklung geschriebenen Abhandlung auch nicht eine der bekannten Schriftstellen für sie anführte. Was man zur Begründung ihrer Realität thun konnte, bestand nur darin, dass man eine Lehre, die für die Heiden so viel Anstössiges hatte, und dem natürlichen Menschenverstand so wenig einleuchten wollte, vorstellbarer zu machen suchte und sie unter Gesichtspunkte stellte, durch welche sie mit der sonst gewohnten Denk- und Anschauungsweise leichter in Einklang zu bringen war. Alle Argumente, die sich bei den Kirchenlehrern dieser Periode finden, lassen sich daher auf zwei Hauptpunkte zurückführen: man suchte den Glauben an eine Auferstehung theils durch die Analogie der Natur überhaupt, theils durch die Zusammengehörigkeit von Leib und Seele der denkenden Vernunft näher zu bringen.

Auf die Analogie der Natur, auf den Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter, die Abnahme und Zunahme des Mondes, das Untergehen und Aufgehen der Sterne, das Hervorgehen der Frucht aus dem Samen und Anderes dieser Art, weisen der römische Clemens, Ep. ad Cor. 1, 24, Theophilus, in der Schrift an den Autolykus 1, 13, Tertullian, de resurr. c. 12, Minucius Felix, im Octav. c. 34, zum Theil in sehr rhetorisch ausgeführten Schilderungen hin; sie sehen in allen diesen Erscheinungen gleichfalls, wie Theophilus sich ausdrückt, ein τελευτᾶν καὶ ἀνίστασθαι. Tertullian verstärkt diess noch durch die teleologische Wendung: wenn es in der

Natur, die um des Menschen willen ist, sich so verhält, dass *omnia homini resurgunt,* wie sollte es bei dem Menschen selbst, dem Endzweck der Natur, anders sein, wie sollte der ganz zu Grunde gehen, um dessen willen und für welchen nichts zu Grunde geht? In demselben Ideenzusammenhang wurde auch der bekannte Mythus von dem Vogel Phönix, der sich selbst sein Grab baut und immer wieder aus demselben lebendig hervorgeht, als ein sehr anschaulicher und bedeutungsvoller Beweis des aus Tod und Untergang stets sich erneuernden Naturlebens schon von dem römischen Clemens. c. 25, und dann besonders von Tertullian angeführt. Was konnte aber durch alles diess für den Glauben an eine Auferstehung gewonnen werden? Ist, wie Tertullian sagt, dieser *ordo revolubilis rerum* eine *testatio resurrectionis mortuorum,* so fügte sich ja der Mensch schon dadurch in diese Ordnung ein, wenn seine Persönlichkeit auch nach dem Tode noch fortdauert. Was folgt aber hieraus gerade für die Auferstehung des Leibs?

Daher konnte das Hauptmoment erst darin liegen, dass man zu zeigen suchte, Seele und Leib gehören so wesentlich zusammen, dass keines vom andern getrennt werden könne, beide nur in ihrer Einheit das Wesen der menschlichen Persönlichkeit ausmachen. Diess ist der bei Justin, Athenagoras, Irenäus, Tertullian in verschiedenen Wendungen wiederkehrende Grundgedanke. Der Realismus der christlichen Weltanschauung kann den Leib nicht entbehren, wenn er sich den Menschen in seiner höchsten Vollkommenheit und Seligkeit denken soll. Man erinnert an die Schöpfung des Menschen, das göttliche Ebenbild, die Bestimmung des Menschen, und insbesondere an die göttlichen Eigenschaften der Güte und Gerechtigkeit, welche die Annahme nicht zulassen, dass der Leib, wenn er so lange alles mit der Seele getheilt hat, da, wo es endlich gilt, entweder Lohn oder Strafe zu empfangen,

völlig leer ausgehe. Wenn ein gerechter Richter, argumentirt Athenagoras in der hieher gehörenden Hauptstelle seiner Abhandlung c. 18 f., beiden Theilen den Lohn ihrer Handlungen zuerkennt, wenn es billig ist, dass nicht blos die Seele allein für das, was sie mit dem Leibe gethan hat, belohnt wird, sie wird ja auch bei den Vergehungen aus sinnlicher Lust durch körperliche Eindrücke bestimmt, noch der Leib allein, weil er für sich keiner sittlichen Motive fähig ist, sondern nur der aus beiden zusammengesetzte Mensch die Vergeltung für alles, was er gethan hat, empfangen muss, eine solche aber weder im gegenwärtigen Leben, noch unmittelbar nach dem Tode, so lange beide Theile getrennt sind, stattfindet, so muss man an eine Auferstehung glauben, durch welche erst jeder seinen Lohn für das, was er vermittelst des Leibes gethan hat, erhält. Tertullian, der mit dieser Ansicht vom Leibe ganz einverstanden ist, hat dabei nur das Bedenken, ob Seele und Leib als zwei gleich moralische und zurechnungsfähige Subjecte einander gleichgestellt werden können. *Carnem nihil sapientem, nihil sentientem per semet ipsam, non velle non nolle de suo habentem, vice potius vasculi apparere animae, ut instrumentum, non ut ministerium. Itaque animae solius judicium praesidere.* Er gibt darauf die Antwort, sei das Fleisch unschuldig, so könne es Gott um so mehr vermöge seiner Güte beseligen, und auf der andern Seite zeige sich die Strenge des Richters auch an den Werkzeugen einer bösen Handlung; diess sei bei dem Leib um so mehr anzunehmen, da er doch eigentlich nicht blosses Werkzeug, sondern ein Diener der Seele sei. Man müsse ihn immer als integrirenden Theil der menschlichen Natur betrachten, daher komme auch ihm zu, was dem Menschen überhaupt zukomme. Er sei *portio naturae, quae sapit, non supellex.* De resurr. c. 16. Es war nur eine Modification desselben Arguments, wenn man noch besonders daran erinnerte, der Leib nehme

an allem Theil, was das Christenthum zur Bedingung der künftigen Seligkeit mache und zu belohnen verheisse, an der Taufe, der Salbung, dem Abendmahl, dem Fasten, der Keuschheit, dem Märtyrertod. Auch daraus sollte folgen: ***non possunt separari in mercede, quos opera conjungit.*** A. a. O. c. 8. Wenn Tertullian das eine Mal, wie Apol. c. 48, eine Auferstehung des Leibs aus dem Grunde für nothwendig erklärt, weil die Seele ***sine materia stabili, id est carne,*** nichts leiden kann, dann aber auch wieder die Seele selbst ***corporalis*** nennt, ***habens proprium genus substantiae soliditatis, per quam quid et sentire et pati potest***, so war diess freilich eine Inconsequenz, durch die er jenes Argument selbst wieder aufhob, aber so unbestimmt waren damals noch die Vorstellungen von Geist und Materie, dass man sich immer wieder einen blos fliessenden Unterschied zwischen beiden dachte.

4. Das Weltgericht und das mit demselben Zusammenhängende.

Vom Act des Weltgerichts hatte nur Origenes eine freiere geistige Vorstellung, bei welcher die Analogie mit einem menschlichen Gericht nur als bildliche Darstellung betrachtet wurde. Wie ein menschlicher Richter einen hohen Richterstuhl besteige, um alles zu überschauen, so werde Christus eines jeden Herz und Gewissen durchschauen, er werde an keinem bestimmten Orte sein, sondern überall sich offenbaren und nicht blos die Menschen richten, sondern alle Creaturen. Jeder habe Gott von seinem ganzen Verhalten Rechenschaft abzulegen, es werde diess aber durch die Kraft, mit welcher Gott auf das Gedächtniss eines jeden wirke, so schnell geschehen, dass das Gericht, wie die Auferstehung, in einem Augenblick vorüber sein werden. In ep. ad Rom. 9, 41. Comm. in Matth. T. 14, 9. 70. In Ez. Hom. 4.

Welche grosse Verschiedenheit der Vorstellungsweise in Hinsicht des künftigen Zustandes der Vergeltung, der Selig-

keit der Frommen und der Verdammung der Gottlosen, stattfand, ergibt sich aus dem Bisherigen von selbst. Wie sich nur die Alexandriner die künftige Seligkeit nach reineren sittlichen Begriffen dachten, so theilten sie auch über das Schicksal der Gottlosen nicht die gewöhnliche materielle Vorstellung. Bemerkenswerth ist besonders ihre Idee eines Reinigungsfeuers. Schon Clemens spricht Strom. 7, 6 von einem Feuer, das nicht das Fleisch, sondern die sündigen Seelen heilige, er meine nicht das alles verzehrende gemeine Feuer, sondern das geistige (τὸ φρόνιμον), das die durch das Feuer hindurchgehende Seele durchdringe. Er sagt diess zwar zunächst nicht von dem Zustand nach dem Tode, wie er aber überhaupt die Strafe aus dem Gesichtspunkt eines Besserungsmittels betrachtete, so hatte er auch von dem letzten Gericht keine andere Ansicht. Er spricht von nothwendigen Zuchtmitteln, die unter der Aufsicht des grossen Richters, wie durch verschiedene vorangehende Gerichte, so durch das Endgericht die grössten Sünder zur Busse zwingen, und kann sich demnach keine ewigen Strafen, sondern nur solche, die mit dem Zwecke der Besserung, sobald er erreicht ist, von selbst aufhören, gedacht haben.

Die bestimmtere Vorstellung eines mit dem Weltgericht verbundenen Reinigungsfeuers begegnet uns erst bei Origenes. Auf den Spott des Celsus, dass der Christengott ein Feuer anzünde, in welchem alles ausser den Christen gebraten würde, erwiedert er, c. Cels. 5, 14 f., das Feuer, das die Welt verzehre, sei ein reinigendes, es komme sehr natürlich über jeden, der durch das Feuer Strafe und Heilung nöthig habe, als ein Feuer, das die, welche keine durch dieses Feuer verbrennbare Materie in sich haben, brenne und verbrenne; brennen und verbrennen werde es aber die, die zu dem Bau ihrer Handlungen und Gedanken Holz, Heu, Stoppeln genommen haben. Wir alle, sagt er In Ps. Hom. 3, 1, müssen zu

diesem Feuer kommen, auch ein Paulus oder Petrus; von diesen zwar heisst es: wenn du auch durch Feuer hindurchgehst, wird dich die Flamme nicht brennen, Es. 43, 2; wenn aber ein Sünder kommt, wie wir, kommt er zwar auch zum Feuer, wie Petrus und Paulus, geht aber nicht ebenso wie diese, hindurch. Er beschreibt es auch als eine Feuertaufe. Getaufte, welche die Taufe des heiligen Geistes nicht bewahrt haben, müssen bei der zweiten Auferstehung die Probe dieses Feuers bestehen, das den schon durch die Geistestaufe Gereinigten nicht brennt, sondern nur bewährt. In Jer. Hom. 2, 3. In Ez. Hom. 1, 13. Ein materielles Feuer der Hölle kann Origenes nicht angenommen haben, da er sagt, dass jeder Sünder die Flamme seines eigenen Feuers in sich anzünde, und nicht in ein zuvor schon angezündetes Feuer geworfen werde. Wie in dem Körper durch Anhäufung böser Säfte Krankheiten entstehen, Fieber sich entzünden, so bricht in der Seele, wenn eine Menge böser Werke sich in ihr zusammendrängt, zur Strafe ein Feuer aus; durch die göttliche Kraft ruft der Geist, das Gewissen, sich alles in das Gedächtniss zurück, wovon die früher begangenen Sünden eine Spur in ihm zurückgelassen haben, der Gottlose sieht die ganze Geschichte seines Sündenlebens vor seinen Augen, von dem Stachel seines eigenen Gewissens geplagt und umhergetrieben wird er sein eigener Ankläger und Zeuge. Auch unter der äussersten Finsterniss, in welche die Gottlosen verstossen werden, will Origenes nur das tiefe Dunkel einer jedes Lichtstrahls entbehrenden Unwissenheit verstehen, deren Reflex auch die dunkeln schwarzen Leiber sein sollten, welche die Gottlosen nach der Auferstehung erhalten. De princ. 2, 10.

Die übrigen Kirchenlehrer machten sich dagegen eine um so materiellere Vorstellung von dem Feuer der Hölle, Tertullian hielt sogar geradezu die feuerspeienden Berge für die Rauchlöcher der Hölle, durch welche sie, wie zur Übung,

ihre Wurfgeschosse von einem unermesslichen Feuerherd auswerfe. Er nennt sie *missilia et exercitoria jacula inaestimabilis foci*, de poenit. c. 12; die Hölle spielt damit gleichsam. Da das Feuer der Hölle von dem gewöhnlichen darin verschieden sein musste, dass es das, was es ergriff, nicht verzehrte, sondern zugleich erhielt, so sprach auch Minucius Felix, Oct. c. 35, von einem *sapiens ignis*, aber in anderem Sinn als Clemens von einem πῦρ φρόνιμον: ein intelligentes Feuer sollte es nur sein, weil es *membra urit et reficit, carpit et nutrit*. Alle, die sich das Feuer der Hölle so dachten, konnten auch nicht den geringsten Zweifel über die ewige Dauer ihrer Strafen haben, ausser sofern sie etwa annahmen, wie diess bei Arnobius, adv. gent. 2, 14, vielleicht auch bei Justin, Dial. c. Tr. 5, der Fall war, dass ein langsamer und qualvoller Tod den Seelen der Gottlosen ein Ende mache.

Eine Ausnahme machten hier nur die Alexandriner, die sich auch in Ansehung der künftigen Strafen die Dauer der Strafe nur durch den Zweck der Besserung bedingt denken konnten. Die Strafen dauern daher nur solange, bis die Gottlosen sich bessern, und bessern werden sich zuletzt alle, da es ja nur von ihrem freien Willen abhängt, dem Bösen zu entsagen, selbst der Teufel kann nicht auf immer in seiner Bosheit beharren. Schon Clemens Str. 1, 17 schrieb dem Teufel mit der Freiheit des Willens auch die Fähigkeit der Besserung zu. Origenes nahm auch die wirkliche Bekehrung des Teufels an. Unter dem letzten Feind, der vernichtet werden soll, verstand er den Teufel; vernichtet werde er, nicht so, dass seine von Gott geschaffene Substanz untergehe, sondern sein feindseliger Wille, der nicht von Gott ist, aufhöre, nicht so, dass er gar nicht mehr sei, sondern nur, dass er nicht mehr ein Feind oder der Tod sei. Dem Allmächtigen sei nichts unmöglich, dem Schöpfer kein Geschöpf unheilbar, er habe alle zum Dasein erschaffen, und was zum Dasein bestimmt sei,

könne nicht vernichtet werden. Alle vernünftigen Wesen, auch jener Feind, der Tod, werden endlich noch mit Gott ausgesöhnt werden.

Origenes dachte sich eine durch die ganze sichtbare Weltordnung und das vom Teufel beherrschte Gebiet hindurchgehende Stufenfolge, in welcher sich alles allmählig vom Untern zum Obern erhebt. Die Einen werden in den ersten, Andere in den zweiten, Einige auch in den letzten Zeiten und durch schwerere, länger dauernde Strafen, härtere Zuchtmittel, unter der Anweisung von Engeln, so gebessert und hergestellt, dass sie zum Unsichtbaren und Ewigen gelangen. De princ. 3, 6, 6. 1, 6, 3. Origenes wollte aber selbst diese Lehre als eine esoterische betrachtet wissen, von welcher kein öffentlicher Gebrauch zu machen; sie eigne sich nicht für den Volksunterricht, da das Volk nichts anderes zu wissen brauche, als dass die Sünder bestraft werden. Die Lehre von der Endlichkeit der Höllenstrafen könne leicht, fürchtete er, moralische Sicherheit und Zügellosigkeit zur Folge haben. Dass die Schrift von den künftigen Strafen als ewigen spreche, erklärte er für eine heilsame Täuschung, worauf er die Worte Jer. 20, 7 bezog: Du hast mich getäuscht, Herr, und ich liess mich täuschen. Wie viele, die sich weise dünkten, die Wahrheit über die Strafe erkannten und die Täuschung durchdrangen, seien in ein schlechteres Leben verfallen! Es wäre ihnen besser gewesen, bei ihrem früheren Glauben an den Wurm zu bleiben, der nicht stirbt, und an das Feuer, das nicht verlischt. In Jer. Hom. 18, 15 und Hom. 19. Vgl. c. Cels. 3, 79. 5, 15. 6, 26. Von jeher galt diese Lehre von der Wiederbringung aller Dinge als die am meisten charakteristische seines Systems, die daher auch immer besondern Anstoss erregte und zuletzt noch förmlich als eine unchristliche verdammt wurde. Sie hängt mit dem ganzen System des Origenes auf's engste zusammen, mit seiner Freiheitsidee und seiner mo-

ralischen Weltansicht, nach welcher der Zustand der vernünftigen Wesen durchaus das Resultat ihres sittlichen Verhaltens ist, und alles in der Welt nach dem göttlichen Erziehungsplan auf Bekehrung und Besserung und ein stetes Fortschreiten in der sittlichen Vollkommenheit angelegt ist.

Auch in Ansehung der künftigen Seligkeit war es den Alexandrinern eine besonders wichtige Bestimmung, dass es verschiedene Grade derselben gebe, und die Seligen nach dem Verhältniss ihrer sittlichen und geistigen Vervollkommnung von Stufe zu Stufe höher steigen. Die minder Reinen sollten nach Origenes noch gewissen Engeln untergeben sein, die mehr Fortgeschrittenen unmittelbar unter Christus stehen. In Num. Hom. 11, 5. Clemens dachte sich diesen Unterschied nach der Analogie der drei Stufen der kirchlichen Hierarchie, des Diaconats, Presbyteriats und Episcopats. Str. 6, 13.

So zeichnet sich die alexandrinische Theologie dieser Periode durch alle Dogmen hindurch nicht blos durch ihren geistigen Charakter, sondern insbesondere auch durch ihre reine sittliche Tendenz sehr entschieden aus.

Register.

A.

B.

D.

E.

H.

J.

M.

N.

P.

Q.

R.

U.

V.

W.

X.

Z.



